

كسبراطون واثلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم وأمثاب هؤلاء متعصبين ومضاهين لهم
 في كل شيء من علومهم وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية واللاهوتية واستنباطها
 بطريقها الذكاء والفطنة واستخراج تلك الأمور الخفية وحكايتهم عنهم أنهم مع رزانة عقولهم وغزارة
 فضلهم منكرين للشرايع والنحل وجاهدون لتفاصيل الأديان والمال وبعة قدر أنهما لو أميس
 موافقة وحيل منزوفة فلما قرع ذلك سمعهم ورافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم فجعلوا باعتقاد
 الكفر تعصبا إلى غرار انضلاء بنوعهم وانحزاعا في سلكهم وترفعان مساعدة الجاهل والذهاب
 واستمكاكهم من القضاة بآديان الآباء ظنابان اظهار التمسك في النزوع عن تقليد الحق
 بالاشروع في تقليد الباطل جمال وغضلة منهم عن الاتية قال الى تقليد عن تقليد خرق وكلام
 لا يترجم في عالم الله أحسن من رتبة من يجعل بترك الحق المعتقد تقليد بالتمسك إلى قبول
 الباطل دون أن يقبله خبرا وتحتقا وبالسلة من العوام بعزل عن فضيحة هذه المهواة فليس في
 نحيبتهم حب التمسك بالنسبة بذوى الضلالات والبله أدي إلى الخلاص من فطانة براه
 والهي أقرب إلى السلامة من بصيرة هؤلاء فلما رأيت هذا العرق من الجماعة تابعا على هؤلاء
 الأغبياء ابتدأت بخرير هذا الكتاب رد على الخلافة القدماء مبنيا تها فتعدهم وتنقض
 كتابهم فيما يتعلق باللاهيات وكاشفان غوائل مندهم وعوراته التي هي على التحقيق مضحك
 بقلا وغيره عند الأذكياء أعني ما خصروا به عن الجاهل والذهاب من فنون العقائد والاراء هذا
 مع حكاية مندهم على وجهه لا يتبين هؤلاء الملهمة تقليد اتفاق كل مرموق من الأوائل والآخر
 على الإيمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين
 بل الذين لا حلها أثبت الأبداء المؤيدون بالمعجزات وأنه لم يذهب إلى إنكارهما الا شذوذة يسيرة
 من ذوى العقول المنكوسة والاراء المعكوسة الذين لا يوبه لهم ولا يعابهم فيما بين النظار ولا
 يعدون الا في زمرة الشياطين الأشرار وغرار الأغبياء والأغصار يكف عن غلوئه من بظن أن
 التحجبل بالسكفر تقليد يدل على حسن رائه أو يشعر بفطنته وذكائه اذ يتحقق ان هؤلاء الذين
 تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قد فوا به من جحد الشرائع وانهم مؤمنون
 بالله رصدهون لرسله ولكنهم اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول فدلوا فيها فضلو وأضلوا
 عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما اتخذوا به من التخميل والباطل ونبين أن ذلك
 تم بمر ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي التوفيق لآظهار ما قصدناه من التحقيق ولنصدر الآن
 بعقدات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض في حكاية
 في العلاسفة تطويل فان خطهم طويل وتزاعهم كثير وآراهم منقشرة وطرفهم متباعدة
 (فلنقتصر) على اظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم
 بأنه رب كل شيء وهذا بهنوعهم وحذف الحشون آرائهم وانتيق ما هو الاقرب إلى أصول
 ثم وهو أرسطاطاليس وقدره على كل من قبله حتى على استاذة المقرب عندهم بفلاطون
 ثم اعذر عن مخالفة استاذة بان قال أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق
 وانما نقلا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا بد ولا يقاب اندهم عندهم وانهم يحكمون بظن
 من غير تحقيق وبقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظنهم والعلوم الحسابية

والنطقية ويستدلون به بضعفاء القول ولا كائنا كانوا من المتكلمين أو من المعتزلة
المتكلمين كما لو هم من الحاشية والنطقية بالاعتقاد فيها كما لا يصلح في الحاشية ثم لا يمتنع
الكلام ارسطاطاليس لم يتفك كلاً مهتم من تحريرها وتبديل تحقيق الى تفسير واما
حتى انما ذلك ايضاً تراعى بينهم واقومهم بالنقل والتحقيق من المتأخفة الاسلامية الفلاسفة
ابونصر وابن سينا فالتفتصر على ابطال ما اختاراه وراياه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضأ
فان ما هجره واستكفاه من المتأخفة فيه لا يقارى في اخساله ولا يقتصر الى نظر طوبى
ابطاله فليعلم انما مقتصر ون على رد مذهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر السكدة
بحسب انتشار المذهب (مقدمة ثانية) ليعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاث
اقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتههيتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جوهر
سيرهم الجوهر بانه الموجود لا في موضوع أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم يقوم
ولم يريدوا بالجوهر التميز على ما اراده خصوصهم واسننا نخوض في ابطال هذا لان معنى الله
بالنفس اذن صار متفقاً عليه رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث
اللغة واكثرهم لا يسمونه جوهر او ان سوغت اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه في الشرع
المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامى وابطاحها يؤخذ ما يدل عليه ظواهر الشرع ولا
تقول هذا المخادكة المتكلمون في الصفات ولم يورده الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي ان يلتزم
عليك حقائق الامور بالعادات والمراهم فقد عرفت انه بحث عن جواز التلغظ بلفظ صدق معناه
على المعنى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال (القسم الثاني) ما لا يصدم مذهبهم في
اصلا من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسول صلوات الله عليهم منارة
فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس
حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كوة والسماح محيط بها من الجسوانب فاذا
القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم
بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دققة واحدة وهذا
ايضاً سننا نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين
لقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها ابراهيم هندسية وحسابية لا تبنى
معها رتبة فن يطالع عليها ويحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين و
بمدة بقاءهم الى الانجلاء اذ اقبل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب
في الشرع وضرب الشرع من ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهم
فيل عدو قائل خير من صديق جاهل (فان قيل) فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الشمس والقمر لا تبيان من آيات الله لا ينكسفان موت أحد ولا لحياة فاذا رأيت ذلك فافزعوا
والله تعالى والصلاة فكيف يلازم هذا ما قالوه (قلنا) وليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس
لأننى وقوف الكسوف موت أحد أو لحياة والامر بالصلاة عنده والشرع الذى يأمر بالصلاة
لزوال والغروب والطلوع من أين يبعد منه ان يأمر عند الكسوف بها استحباباً (فان من
روى انه قال في آخر الحديث ولا يمكن الله ان يجلى لشيء خضع له فيدل على انه

من جهة كون تأويله من مكابر أو من قاطبة من من ظواهر أو من شيا لا
تطهر التي لا تنتمي في الموضوع الى هذا الحد واعظم ما يقدر به المحدث ان يصرح فيه
الشرع بان هذا امر الله على خلاف الشرع ليسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شره
بمثال ذلك وهذا الان البحث في العالم عن كونه حادثا او قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان ك
او بسيط او مختلا او مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثا عشرة طبقة كما قالوه او اقل
او اكثر فذات النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعدد هذه وعدد ح
الزمان فالقصد كونها من فعل الله فقط كيفما كانت القسم الثالث ما يتعلق بالنز
فيه باصل من اصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجسام
والابدان وقد ذكرنا جميع ذلك في هذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي ان يظهر فساد مذهب
فيه دون ما عداه (مقدمة ثالثة) ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن اذ
سألهم نفيهم عن التناقض ببيان وجوهها فاتهم فلذلك افلا ادخل في الاعتراض عليهم الاذ
امطالبتهم ذكر لا دخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالزامات مختلفة فالزمهم
انارة مذهب المعتزلة وانرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقعية ولا أتخص ذابا عن
مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق الباطنية والارواحانية في سائر الفرق رعا خالفونا في
التبصير وهؤلاء يتعصبون لاصول الدين فلننظروا عليهم فعندنا اشد اذنت مذهب الاحقا
(مقدمة رابعة) من ههنا حيل هؤلاء في الاستدراج اذا اورد عليهم اشكال في معرض الحجج
اقولهم ان هذه العلوم الالهية عاءضة خفية وهي اعصى العلوم على الافهام الذكية ولا يتوصل
الى معرفة ابواب هذه الاشكال بالابتداء بل بالانوار والاضائيات والمنطقيات فنقلدهم في
كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم بحسن الظن بهم ويقول لاشك في ان علومهم مشقة على
حله وانما يصح على دركه لاني لم احكم المنطقيات ولم احصل الراضيات (فنقول) اما الراضيات
التي هي نظري الحكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهييات وقول القائل ان الالهييات
المباحرة كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب والحساب يحتاج الى الطب
(واما الهندسيات التي هي نظري الحكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها
من المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكوار المنحرفة في الافلاك وبيان
دار حر كائنا فانه سلم لهم جميع ذلك جدلا واعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه وا
دع ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل بصنع صا
اعالم بريد قادر على يقتصر الى ان يعرف ان البيت مسدس او ثمن وان يعرف عدد جذوة
عدد ابعانه وهو هذيان لا يخفى فساد وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما
مرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الزمان حادثة ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر
الكلام مستعجب عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ولكن المنة
يتمس بخصوصياتهم وانما هو الاصل الذي سمي به في فن الكلام كتاب النظر في غير واعبارته الى
المنطق فهو بلا وقد سمي به كتاب الجد وقد سمي به مدارك العقول فاذا جمع المتكيس والمستنصر

ائتم المنطق ظن أنه من غريب لا يتوقف على الكلام ولا يطالع عليه إلا الفلاسفة ومن يدفع هذا
 الجبال واستتمصال هذه الحيلة في الاضلال ترى ان نفرد القول في مدارك العقول في خبر هذا
 الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد هاهنا عبارات للمنطقيين ونصيبها في
 قوا اليهم ونقتفي آثارهم لفظ اللفظ وتناظرهم في هذا الكتاب بنفهم أعني بعسا رأتهم في المنطق
 ونوضح ان ما نشره في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في
 كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقايع غورياس التي هي من اجزاء المنطق
 مدة دماته لم يتم كنوا من الوفاء بشئ منه في علومهم الالهية ولكن ان نفرد مدارك العقول
 في غير هذا الكتاب فانه كالكلمة لدرلك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولو كان
 رب ناظر يستغنى عنه في العلم فيتموه حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم اللفظنا
 في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يثبت مدعى اولاً بحفظ الكتاب الذي سميناه معيار العلم
 الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولنذكر الآن) بعد المقدمة فهرست المسائل التي أظهرنا
 تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب (وهي) عشرون مسألة (المسألة الاولى) في ابطال
 مذهبهم في أزلية العالم (المسألة الثانية) في ابطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان
 تلمسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعة (الرابعة) في تجهيرهم عن اثبات الصانع
 (الخامسة) في تجهيرهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفى
 الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجسيم والفصل (الثامنة) في
 ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية (التاسعة) في تجهيرهم عن بيان ان الاول ليس
 بجسم (العاشرة) في بيان ان القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تجهيرهم
 عن القول بأن الاول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تجهيرهم عن القول بأن الاول يعلم ذاته (الثالثة
 عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء
 حيوان متحرك بالارادة (الخامسة عشرة) في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء (السادسة
 عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة
 عشرة) في ابطال قولهم باستحالة تحرق العبادات (الثامنة عشرة) في تجهيرهم عن اقامة البرهان
 لعقل على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في
 ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البعث
 وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار بالاسناد والالام الجسمانية (فهذا)
 ما أردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (واما الرياضيات) فلا
 يعني لا نكارها ولا المخالفة فيها فانهم ارجع الى الحساب والهندسة (واما المنطقيات) فهي
 ظريفي آله المذكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد في كتاب معيار العلم
 جملة ما يحتاج اليه لفهم مضامين هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسألة) في ابطال قولهم بقبالة
 العالم وتفصيل المذاهب اختلافات العلامسة في قدم العالم والذي استقر عليه رايان
 ماهرهم المتقدمة والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعه^{١٧}
 مساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلل ومساوقة النور للشمس

لا فلاجلون انه قال العالم مكون من حدث ثم منهم من اول كلامه واني ان يكون حدوث العالم معتقدا
 (وذهب) جالينوس في آخره في كتابه الذي سماه ما يعتقد سالينوس رأيا الى التوقف
 في هذه المسئلة وانه لا يدري العالم قديم او يحدث ورجا دله على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك
 ليس المقصود فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسها على العقل ولكن هذا كالمشاذ في مذهبهم
 انما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا
 (ايراد ادلتهم) لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وما ذكر في الاعتراض عليه
 السود في هذه المسئلة اوراقا ولكن لا خبر في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى
 الحكم أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولنتصمر على ايراد ما له موقع في النفس
 بما يجوز ان ينتهض مشككا لمحول النظر فان تشكيك الضعفاء بادي خيال ممكن وهذا
 للنن من الأدلة ثلاثة (الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لاننا اذا فرضنا
 القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فلانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا
 امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان يتجدد مرجح اولم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي
 العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان يتجدد مرجح فنحدث ذلك المرجح ولم يحدث
 الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قائم وبالجملة فاحوال القديم اذا كانت
 متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شيء قط واما ان يوجد على الدوام فاما ان يغير حال الترتل عن حال
 الشروع فهو محال (وتحققه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على
 محذور من الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان يتقلب القديم من الهز
 الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله
 غرض ثم تجر دغرض ولا يمكن ان يحال على فقد آله ثم على وجودها بل اقرب ما يتخيل ان يقال
 لم يرد وجوده قبل ذلك فليزمن ان يقال حصل على وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن
 مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثه لافي
 ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل حدوثه البين فاعنا الاشكال في اصل حدوثه وانه من
 اين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله احدث الآن لامن جهة الله فان جاز حدوث حادث
 ن غير حدث فليكن العالم حادثا لا صانع له ولا فاي فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث
 لله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل العدم آله او قدرة أو غرض أو طبيعة فلماذا تبدل ذلك
 الوجود وحدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الارادة الاولى فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة
 لا ولي ولا يتسائل الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من
 بغير أمر من القديم من قدرة أو آله أو وقت أو غرض أو طبع محال وقد عير تغيير القديم محال
 ان الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا
 بتحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا اخيل ادلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الالهات
 ليس كلامهم في هذه المسئلة اذ يتقدرون ها هنا على فنون من التخيل لا يمكنون منه في
 المنطق ثم وقفة منا هذه المسئلة وقد عرفت اقوى أدلتهم (الاعتراض) من وجهين (أحدهما) ان *

يقال لم يتصور على من يقول ان العالم حادث بالارادة القديمة وجوده في الوقت الذي
 فيه وان يستقر القدم الى الابد الى اسفل اليها وان يتبدل الوجود من حيث ابتدئ في ان الوقت
 قبله لم يكن مراد افلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة قد
 لذلك في المانع لهذا الاعتقاد وما الخيل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث عديم
 وسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أيضا وجود موجب قبلتم بشرائط ايجابا
 وأركانه وأسبابه حاصلة حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجد
 عند تحقق الموجب فقام شرطه ضروري وتأخذ محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب
 بلام وجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودا
 ولم يتحدد مريد ولم يتحدد ارادة ولا يتحدد للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغيير فمكانية
 يتحدد المراد وما المانع من التحدد قبل ذلك وحال التحدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الازمان
 وأحر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها لم يكن وجه
 المراد وبقيت هي بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا
 الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرضي والوضعي فان الرجل لو تلقى
 بطلاق زوجته ولم تحصل اليه نية في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظة له
 بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير الملول الا ان يعلق الطلاق لحي الغد او بدخول الدار فلاية
 في الحال ولا يمكن يقع عند مجيء الغد او عند دخول الدار فان جعله علة بالاضافة الى شيء من متنا
 فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس
 بحاضر فاحصل الموجب الا وقد تحدد أمر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر
 الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وان المختار في
 تفصيل الوضع فاذا لم يمكننا وضع هذا بشهوتنا ولم نغفله فكيف نغفله في الايجابيات الذاتية
 العقلية الضرورية وأما في العادات فلا يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه
 المانع فان لحقت القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود وانما يتصور ذلك في
 العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتحدد قصده
 انبعث في الانسان متجهد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا
 يتصور تأخر المقصود المانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد
 الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كفايا في وقوع المعز
 بل لا بد من تحدد انبعث قصد في عند الاتحاد وفيه قول بغير القديم ثم يبقى عين الاشكال
 ان ذلك الانبعث أو القصد أو الارادة أو ما شئت سمه لم يحدث الا سن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان
 يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل الى غير نهاية فرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بما
 شرطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اوله
 بل آلاف سنين ولا ينقص شيء منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة من غير أمر يتحدد وشرط تحته
 وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أي شيء كان
 يعرفونه لصورة العقل أو نظره وعلى لغة كم في المنطق أن تعرفون الانتفاء بين هذين المحذير

بعد الوسط فان اذهبت هذا اوسط وهو الامر بقى النظرى فلا بد من اظهاره وان اذهبت معرفة
 ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته عن الفلك والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة
 لا يحصرها باد ولا يحصرهم اعداء ولا شك في انهم لا يكابرون العقول عناد مع المعرفة فلا بد من
 اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالته ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاستعداد
 المجرد والعقل بمنزلة ارادتنا وهو فاسد فلا تنصا هي الارادة القديمة القصور الحادثة واما
 الاستعداد المجرد فلا يكفي من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب
 بقسام شرويه من غير موجب ونجوز بذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما الفضل بينكم
 وبين خصومكم اذا قالوا لكم انما بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدا مدة عامة يصح
 التكميات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير
 ان يتعدد العلم مع تعدد المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليها والى علوه في
 غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا الحالة هذا
 فقلوا ان الله لا يعلم الانفس فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل
 اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال
 بالضرورة والقديم اذا لا يعلم الانفسه تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائعين فلو اكبرالم
 كن يعلم صنعه البته بل لا يتجاوز الزام هذه المسئلة فتقول بتم تكبرون على خصومكم اذا قالوا
 زم العالم محال لانه يؤدي الى ثبات دورات للعالم لانها لا اعدادها ولا حصر لا احادها مع
 نها سدس سدس اور نصف فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون
 ارض زحل ثلث عشر اذوار الشمس وادوار المشتري نصف سدس اذوار الشمس فانه يدور في اثنتي
 مرة سنة ثم انه كما لانهاية لاعداد دورات زحل لانهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشر
 لانهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور في سنة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لانهاية
 ركة المشتري في الشمس في اليوم واليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالة ضرورة
 اذا تمفص... بل فوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شعع او وتر او شفع ووتر جميعا
 لا شعع ووتر فال قاتم شفع ووتر جميعا اولاشفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قاتم شفع
 شعع يصير وتر او واحد فكيف اعوز ما لانهاية له واحد وان قاتم وتر او لتر يصير بو احد شعفا
 ف اعوره ذلك الواحد الذي به يصير شعع فعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل)
 ايوصف بالشمع والوتر المتناهى وما لا يتناهى لا يوصف بفتبه (قلنا) فجعله مركبة من
 دها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر
 اذ انتم فصلون عن هذا (فان قيل) محل الغلط في قولكم انه جامة مركبة من آحاد فان هذه
 راسه معدومة اما الماضي فقد انقض واما المستقبل فلم يوجد والحجة اشارة الى موجودات
 مرة ولا موجود ههنا (قلنا) العددية قسم الى الشعع والوتر ويستحيل أن يخرج عنه سواء
 لمعدوم وجودا بيا او با فافاد افرضا عددا من الافراس لزمنا ان نعتد انه لا يخلو من
 شعفا او وتر سواء قدرناهما موجودا معدومة فان العدمت بعد الموجود لم تتغير هذه
 بة على اننا نقول لهم لا يستحيل على اصابعكم موجودات حاضرة هي آحاد متغيرة بالوصف

ولانها هي ما وهي نفس الادميين المعارضة للابدان بالذات هي موجودات لا توصف
بالشفع ولا بالوتر فهم تشكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كماله يستعمل بطلان
تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا
ولعله مذهب ارسطاطاليس (فان قيل) فالصحيح رأي افلاطون وهو ان النفس قدعة وهي
واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت (قلنا) هذا القبح
واستلخع واولى ان يعتقد هذا الفاضلة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو وغيره فان
كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان
عينه لتساوي في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس واخلطه مع النفوسية في كل اضافة (وان قلنا
انه غير واحد وانما تقدم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم
وكية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل القابل الآفتم يعود ويصير واحدا
بل هذا يعقل فيما له عظم وكية وتكثر وكلاء البحر ينقسم في الجداول والانهار ثم يعود الى البحر
(فاما) ما لا كية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يهجزوا خصومهم عن
معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عن يدعي
الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (فان قيل) هذا
ينقلب عليكم في ان الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة وستين ولانها لا قدر
فكانه صبر ولم يخاف ثم خلق ومدة الترك متناهية او غير متناهية فان قلتم متناهية صار
وجود الباري متناهي الاول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لانها
لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال
عن دليلهم الثاني (فان قيل) فهم تشكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه
من وجه آخر وهو ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها في الذي ميز وقتا مع انما
قبله وبعده وليس محال ان يكون التقدم والتأخر مراد بل في البياض والسواد والتحركة
والسكون فانكم تقولون يحدث البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبله للبياض فلم
تعلق الارادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذي ميز احد المكنين عن الاخر في تعلق
الارادة به ونحن بالضرورة تعلم ان الشيء لا يميز عن مثله الا بخص ولو جاز ذلك لجاز ان يحدث
العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن العدم ويخصص جانب الوجود المائل لجانب العدم في
الامكان بغير تخصيص (وان قلنا) ان الارادة خصصت فاسأل عن اختصاص الارادة وانها لم
اختصت (فان قلنا) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانع وسيد له لان
القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصيص القديم بالاتفاق بأحد المكنين فغاية المستبعد ان يقال
العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيئة أخرى بدلا عنها فيقال لو وقع كذلك
اتفاقا كما قلنا اختصت الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا (فان قلنا) ان هذا
السؤال غير لازم لانه وارد على كل ما يريد وعائد على كل ما يقدر فنعقول لابل هذا السؤال لازم
لانه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على
الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تغيير الشيء

ولم يكن ينبغي تخصيص الشيء عن مثله فقبل للتقديم وزاد الفقدرة صفة من شأنها
 تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم يختصت الارادة بأحد المتألمين كقول القائل لم يختص
 العلم بالاطلاق بل هو به فيقال ان العلم عبارة عن صفة هذا شأنه فكذلك الارادة
 عبارة عن صفة هذا شأنها فانما اعتبار الشيء عن مثله (فان قيل) اثبات صفة شأنه اعتبار الشيء عن
 مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلاً معناه انه لا يتميز له وكونه مميزاً معناه انه ليس مثلاً له
 ولا ينبغي ان يظن ان السوادين في محالين متساويان من كل وجه لان هذا في محل وذلك في آخر
 وهذا هو جيب التميز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متساويان مطلقاً لان هذا فارق ذلك
 في الوقت فكيف يساويهما من كل وجه واذا قلنا السوادان مثلاً عنيفة به في السوادية مضافاً
 اليه على الخصوص لا على الاطلاق والافلاو اتحاد المحل والزمان ولم يبق تغير لم يعقل سوادان ولا
 هاتان أصلاً انثنية تحقيق ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور معناها غير الارادة الشيء
 عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه
 لم يمكن ان يأخذ أحدهما بل اغماً يأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب الى جانب يمينه ان كانت
 عادة تحريك اليمين أو سبب من هذه الأسباب ما خفي واما جلي والا فلا يتصور تميز الشيء عن
 مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قولكم ان هذا لا يتصور عرقه ضرورة أو نظراً
 ولا يمكن دعوى واحد منهما أو تعسككم بأرادتكم قايصة فاسدة تضاهي المقايضة في العلم وعلم
 الله يقارق علمنا في أمور كثيرة فلم تبعده المفاصلة في الارادة بل هو كقول القائل ذات
 موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلاً ولا منفصلاً لا يعقل لاننا لا نعقله في حقنا (قيل) هذا
 عمل وهمك وأما أدلة العقل فقد ساءت العقلاء الى التصديق بذلك فهم تنكر ون على من يقول
 دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنه تغيير الشيء عن مثله فان لم يطبقها اسم
 الارادة فليس باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باذن الشرع ولا فالارادة
 موضوع في الامة لتعين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ
 على أنا في حقنا لا نسلم ان ذلك غير مقصود فانا نفرض مرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما
 العاجز عن تناولهما جميعاً فانه يأخذ احدهما لا محالة بصفة شأنه اختصاص الشيء عن مثله وكل
 ما ذكرتموه من الاختصاصات من الحسن أو القرب أو تيسيراً لاخذ فانا نقدر على فرض انتفاؤه ويبقى
 امكان الانخذل فانت بين أمرين اما ان قلتم انه لا يتصور التساوى بالاضافة الى اغراضه قط فهو
 حقاؤه وفرضه ممكن واما ان قلتم التساوى اذا فرض بقى الرجل المتشوق أبداً متخيراً ينظر اليهما
 فلا يأخذ احدهما بما يجرد الارادة والاختيار المنعك عن الغرض وهو أيضاً محال يعلم بطلانه
 ضرورة فاذا ن لا بد لكل ناظر شاهد أو غائباً في تحقيق العقل الاختياري من اثبات صفة
 شأنه اختصاص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو اننا نقول انتم في مذهبيكم
 ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة
 تتماثل نقائضها فلم يختص ببعض الوجوه واسمحالة تغيير الشيء عن مثله في الفعل أوفى للزوم
 بالطبيع أو بالضرورة لا بختلاف (فان قلتم) ان النظام المكي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه الذي

من يجوز ذلك ان الحسنة الدورية لا بد له من متبداً له احوالها وهذا هو الحق
حركتها الدورية نفوس السموات فانها حادثة نازلة منازل نفوسنا بالنسبة الى ابداننا وتطويره
قدمة فلا جرم ان الحركة الدورية التي هي موجبها ايضا قديمة وتساويها في احوال التفرع
لتكونها قديمة تشابهت احوال الحركات التي كانت دائرة ابدانها فاذن لا يتصور ان يصدر التجدد
قديم الا بواسطة حركة دورية ابدية تشبه القديم من وجه فانه دائم ابد وتتشبه الحادث من وجه
فان كل جزء فرض منها كان حادثاً بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باحواله وانما احواله
مبدأ اللعول ومن حيث انه ابدى متشابه الاحوال صادرة عن نفس ازلية فان كان في العالم
حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة قلنا هذا
التطوير لا يعنيكم فان الحركة الدورية التي هي المستند حادث ام قديم فان كانت قديمة فكيف
صارت مستند الاول الحوادث وان كانت حادثاً فاقترحت الى حادث آخر وتسايل وقولكم انه
من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد اي هو ثابت التجدد متجدد
الثبوت فنقول اهو مبدا الحوادث من حيث انه ثابت او من حيث انه متجدد الثبوت فان كان
من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شيء في بعض الاحوال دون البعض
وان كان من حيث انه متجدد فما سبب تجده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر وتسايل وهذا
غاية تقرير الازام والهم في الخروج من هذا الازام نوع احتمال سفورده في بعض المسائل بعد
هذه كى يطول كلام هذه المسئلة بانسحاب شجون الكلام وفنونه على اناسيين ان الحركة
الدورية لا يصلح ان تكون مبدا الحوادث فان جميع الحوادث مختصرة لله تعالى ابتداء من غير
واسطة وبطل ما قالوه من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختصار حركة نفسية كحركة كائنات (دليل
ثان) لهم في المسئلة (زعموا) ان القائل بان العالم متنازع عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه
ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كمتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع
مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزمانى وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص
على حركة الظل المتابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في المساء مع حركة المساء فانها
متساوية في الزمان وبعضها معه وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك
المساء بحركة اليد في المساء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة المساء وان
كانت متساوية فان اريد تقدم البارى على العالم هذا الزمان ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال
ان يكون احدهما قديماً والآخر حادثاً وان اريد ان البارى متقدم على الزمان والعالم لا بالذات
بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً كان العدم سابقاً على
الوجود وكان الله تعالى سابقاً بمديته لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول
فاذن قبل الزمان زمان لانها له وهوت ناقض ولاجله يستحيل القول بحادث الزمان واذا وجب
قدم الزمان وهى عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذى يدوم
الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً
ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم
قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم

والى الله تعالى ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجودا اثنين
 وليس من ضرورة ذلك تقدير تثنى ثالث وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا الثقات
 الى اغاليط الاوهام (قال قيل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوما ثالث سوى وجود الذات وعدم
 العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل ولا يصح ان
 نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضى كان الله ولا عالم فبين
 قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما من باب الاستمرار فلنبحث عما يعود اليه الفرق
 ولا شك في انه لا يفرقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانما اذا قلنا بعدم
 العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قبل لنا هذا خطأ فان كان غايبا يقال على ما مضى فدل على
 ان تحت لفظ كان مفهوم ثالث وهو الماضى والماضى بذاته هو الزمان والماضى بغيره هو
 الحركة فانها تمضي بعضى الزمان فيما ضروره يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى
 الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث
 الذى فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الى دليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل
 ثم قدرنا انما بعد ذلك وجودا ثانيا لكانا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء
 أردنا به عدم الاول أو لعدم الثانى الذى هو بعد الوجود وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه
 يحوز أن يصير ماضيا فبغير عنه بلفظ الماضى وهذا كانه مجهول الوهم عن فهم وجوده متبدا لا مع
 تقدير قبل له وذلك القبل الذى لا ينفك الوهم عنه نظر أنه شئ محقق موجود هو الزمان وهو
 كجهاز الوهم من أن يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الاعلى سطح له فوق فيه وهو من ان
 وراء العالم مكانا ملاما واما حلا واذ قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده منه كل
 الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقرر عن قبوله
 وكما حاز ان يكون الوهم في تقديره فوق العالم حلا هو بعد لا نهاية له خطأ وبين خطؤه بان
 يقال له الحلا ليس مفهوما في نفسه أما البعد فهو تابع للجسم الذى يتبع اعدا قطاره فاذا كان
 الجسم متناهيا كان البعد المذهوبا تابع له متناهيا فانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم في نفسه فثبت
 انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد
 المتكافى تابع للجسم فالبعد الزمانى تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار
 الجسم وكما ان قيام الدليل على تنهاى اقطار الجسم منع من اثبات بعده وراه فقيام الدليل على
 تنهاى الحركة من طرفية يمنع من تقدير بعده زمانى وراه فان كان الوهم متشبها بآخيه وتقديره
 ولا يربو عنى عنه فلا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد
 وبين البعد المتكافى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق
 لا فوق ففوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهم كما في الفوق وهذا لازم فليست
 فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لان العالم
 ليس له فوق ولا تحت بل هو كرى وليس له كوة فوق ولا تحت بل به سميت جهة فوق من حيث
 انه يلى رأسك والا سرتحت من حيث انه يلى رجلك فهو اسم تحدده بالاضافة اليك والجهة

الى هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرت على الخائب الاستؤمن كونه الارض
واقفاً يحاذي أنخص قدمه أنخص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السموات
هي بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدور وما الاول لو سمود
العالم لا يتصور ان يتقلب آخر او هو كما لو قد بنا خشبة أحد طرفيها غليظ والاخر رقيق واصطلمنا
على أن نسمي الجهة التي تلى الدقيق فوقاً الى حيث ينتمى الجانب الاخر تحتنا لم يظهر لهذا
اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهذه الخشبة حتى لو عكس وضعها
انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالعوق والتحت نسبة محضة اليك لاختلاف أجزاء العالم وسماحه
فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخر
ولا العدم المقدّر عند انقضاء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقاً فانهية وجود
العالم الذي أحده ما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان لا يتصور أن يتبدل فيهما بتبدل الإضافات
البنية بخلاف الفوق والتحت فاذا امكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن
تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلامعنى للزمان سوى ما يعبر عنه
بالقبل والبعد (قلنا) لا فرق فانه لا غرض في تبيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى انظر
الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلافة فيقولون ليس
وراء العالم لا خلافة ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج
له وكذلك اذا قيل لانه هل لوجود العالم قبل قلنا ان عني به انه هل لوجود العالم بداية أى طرف منه
ابتداء فله قبل على هذا كالعالم خارج على أو بل انه الطرف المكتسوف والمنقطع السطحي
وان عنيتم بقبل شيء آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح قبل
لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبدء وجود لا قبل له فيقال ولا يعقل متناهي وجوده من
الجسم لا خارج له (فان قلتم) خارج سطحه الذي هو منقطعه لا غير (قلنا) فله بداية
وجوده الذي هو طرفه لا غير (بق) انا نقول لله وجود ولا عالم معه وهذا القدر أيضاً بحسب
اثبات شيء آخر والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم
وان اعتقد عدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ونحن وارا اعتقدنا حدوثه ربما أذعن وهمنا
لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدّر الخصم على تقدير حدوثه زمان
لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديره أو زحوا وهذا لا يمكن وضعه
في الوهم كافي المكان فان من يعتقد متناهي الجسم ومن لا يعتقد كل واحد يجزع عن تقدير جسم
ليس وراءه لا خلافة ولا ملاء بل يذعن وهمه لقبول ذلك واكر فيل صريح العقل ادلة منع
وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا
ليس قبله شيء وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم عالم بآلف جميع متناهيها الا
وبجنبه جسم آخر وهو لا يخالفه خلافاً يمكن من ذلك في الغالب وكذلك بآلف الوهم حادثا
الابعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود وقد انقضى فلهذا هو
سبب الغلط والمقاومة حاصله بتم هذه المعارضة والله الموفق (صيغة ثمانية) لهم في ارام قدم الزمان
قالوا لا شك في ان الله تعالى عندكم قادر على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة

لا يمتد دورها فيكون لها دور في كل دورة (فان قلتم) لا يمكن ان يكون لها دور في كل دورة
 ان العالم من اول وجوده قد مر او فاسكه الى الان بالف دورة مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على
 ان يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زمانه اهذا بالف ومائة دورة (فان قلتم) لا فاسكه
 انقلب القديم من الجوز الى القدرة أو العالم من الاستحالة الى الامكان (وان قلتم) نعم ولا بد منه
 فهو لا يتقدر على ان يخلق عالما ثانيا بحيث ينتهي الى زمانه بألف ومائتي دورة فلا بد من نعم
 (فنقول) هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثانيا وان كان هو السابق هل امكن
 خلقه مع العالم الذي سميناه ثالثا وكان ينتهي اليها ألف ومائتي دورة والا سخر بالف ومائة دورة
 وهما مساويان في مسافة الحركة وسرعتهما (فان قلتم) نعم فهو محال اذ يستحيل ان يتساوى
 حركتان في السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم
 الثالث الذي ينتهي بالف ومائتي دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي اليها
 بالف ومائة دورة بل لا بد وان يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على
 العالم الاول وسميناه الاول لانه اقرب الى وهمنا اذ ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر
 امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدر لكم
 الذي بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة
 صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شأ حتى يتقدر بمقادير
 مختلفة والكمية صفة تستدعي ذاتية وليس ذلك الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر
 الحركة فاذا قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متماوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان
 (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا
 نقول هل كان في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمكة أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا)
 لا فهو تهيؤ (وان قالوا) نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية (ونقول)
 في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ لا كبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الا كبر
 بذراع فورا العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذاتية وهو الجسم أو الحلاء فورا العالم خلاء أو ملاء
 في الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كوة العالم أصغر مما خلقه بذراع ثم
 بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتقي من الملاء والشغل لا حيازا اذا الملاء المنتقي عند
 نقصان ذراعين أكثر مما ينتقي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدر او الخلاء ليس بشيء
 فكيف يكون مقعدرا (وجوابنا) في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود
 العالم الجوابهم في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل)
 فمن نقول ان ما ليس بكم يمكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس
 بكم يمكن فلا يكون مقدورا وهو ذا العدر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكبر العقل
 فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقدره الجمع بين السواد
 والبياض والوجود والعدم والمتع هو الجمع بين النقي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو

تصحيح يار فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون أكبر منه ولا أصغر
فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة فتقولوا بما قاله الدهريون
من نفى الصانع ونفى سبب هو سبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (الثالث) هو ان الفاسد
لا يجزأ الخضم عن مقابله بجله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده بمقابل وافق الوجود
الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انقل القديم من القدرة الى الوجود (قلنا)
لان الوجود لم يكن ممكننا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على الجهر (وان
قلتم) انه كيف كان متمنا فصار ممكننا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون متمنا في حال ممكننا في حال
كما ان الشيء اذا اخذ مع احده الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا اخذ لا معه أمكن اتصافه
بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدارا ممكننا
أو أكبر منه أو أصغر منه قد اطرغ متمنا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة
(والتحقيق) في الجواب ان ما ذكره من تقدر الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر
لا يمتنع عليه الفعل ابد الورد وليس في هذا التقدير ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم
بتأنيسه شيئا آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم) تمكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده
اذ يستحيل ان يكون متمنا ثم يصير ممكننا وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا واول يزل العالم ممكننا
وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه متمنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل -
فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده
فان كان ممكننا وجوده ابد لم يكن محالا وجوده أبدا والافان كان محالا وجوده ابد اطل قولنا
انه ممكن وجوده ابد وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ابد اطل قولنا ان الامكان لم يزل وان
بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك
غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكننا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض)
بان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احدا منه فيه واذا قدر
موجودا ابد لم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم في
الممكن وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك
الآخر وهكذا الى غير نهاية فلان نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاطقات لانهاية له غير
ممكن فيكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهى السطح
ولم يكن لا تتعدي مقاديره في الكبير والصغير وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود
لا تتعدي في التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعدي فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم وهو)
انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون
المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (ويشانه) ان كل
حادث فهو قبل حدوثه لا يخفى لو امان ان يكون ممكن الوجود ومتمنع الوجود أو واجب الوجود
ومحال ان يكون متمنا لان المتعدي في ذاته لا يوجد فقط ومحال ان يكون واجب الوجود لذاته
فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على انه ممكن الوجود بذاته فاذا كان
الوجود حاصل له قيل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل
يضاف

بقاها في العلم ولا يفتقد العلم إلا للمادة فيضاف اليها كما تقول هذه المادة هي المادة البيضاء والبيضاء
 أو السوداء أو البياض أو الحركة أي يمكن له حدوث هذه الكيفيات وما ريان هذه التغيرات
 فيكون الامكان وصفه فالسادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن أن تحدث اذ لو حدثت
 لكان امكان وجودها بما يتعالى وجودها ولا يكون الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شيء
 مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن أن يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه
 مقدورا وكون القديم قادرا عليه لا نالا نعرف كون الشيء مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو
 مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور
 فيكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور هو تعريف للشيء بنفسه فدل ان كونه
 ممكنا قضية أخرى في العقل ظاهرة ما تعرف القضية الثانية وهو كونه مقدورا ويستحيل
 أن يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعي معلوما والامكان المعلوم غير العلم
 لاحتماله ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس المادة وكل حادث مقدور ببقائه
 مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال (الاعتراض) أن يقال الامكان الذي ذكرناه يرجع
 الى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سبحانه ممكننا وان امتنع سبحانه
 مستحيلا وان لم تقدر على تقدير عدمه سبحانه واجبا فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى
 تجعل وصفه (بدليل) ثلاثة أمور (أحدها) ان الامكان لو استدعي شيئا موجودا يضاف
 اليه ويقال انه امكانه لاستدعي الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للامتناع وجود
 في ذاته ولا مادة بطريق المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض
 يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم
 الذي يطران عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس
 البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه
 فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول بانه ممكن فدل
 أن العقل في القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان والثالث ان
 نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بانفسهم ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي
 حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة
 فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى العاقل فالى ما يرجع فينقلب عليهم
 هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم
 بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه
 والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انقفاؤه انتفى العلم والعلم والمعلوم أمران
 اثنين (أحدهما) تابع والاخر متمم ولو قدرنا اعراض العقل عن تقدير الامكان وغفلت
 عنه لمكننا فنقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات في أنفسها وانما العقل غفلت عنها ولو عدت
 العقول والعقلاء لبقى الامكان لا محالة وأما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع أيضا
 وصف اضافي يستدعي موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين الصدين فاذا كان المحال
 أبصر كان ممتمعا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع بشار اليه موصوف بصفة

فيكون ان كان كذا فكذا... ان كان كذا فكذا... ان كان كذا فكذا...
 حقه ان يثبتها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطوقا فيه كما انه اضافة الى البدن
 المنفصل مع انه لا ينطبع فيه ولا يفرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفصل اذ لم يكن
 انطباعا في الموضوعين (فان قيل) قد دعوتكم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكال وتولم
 تحلوها ما اورده من الاشكال (قانا) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ويضلل وجه الاشكال
 في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن ام نلتزم في هذا الكتاب الاتكذيب مذهبهم والتغيير في وجوده
 ادلتهم بمسائين تهافتهم وام تطرق للذب عن مذهب معين فان ذلك لا يخرج عن مقصود الكتاب
 ولا يستحق القول في الادلة الدالة على المحدث اذ عرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما
 اثبات المذهب الحق فسندف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان شاء الله التوفيق ان شاء الله
 ونسبهم قواعد القائل ونعتني فيه بالاثبات كما اعتدينا في هذا الكتاب بالهدم والله اعلم (مسئلة)
 في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم
 عندهم كانه ازل لا بداية لوجوده فهو ابدى لانهاية لا تحوته ولا يتصور فساده وفناؤه بل لم يزل
 كذلك ولا يزال ايضا كذلك وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية والاعتراض
 كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المفعول وجارى علة وعليه بنوا منع
 المحدث وهو عينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم الاول (ومسلكهم الثاني) ان العالم اذا
 عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد نفيه اثبات الزمان (ومسلكهم الثالث) ان امكان
 الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان لان هذا الدليل
 لا يقوى فانما نحتمل ان يكون ازليا ولا نحتمل ان يكون ابديا لو ابقاء الله تعالى ابد اذ ليس من
 ضرورته ان يحدث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له اول ولم نوجب
 ان يكون للعالم لا محالة الا بوالهذين العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية
 لها فكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود فالماضي قد دخل
 كله في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساوقا واذ اتين انما لا نعد بقاء العالم ابدان حيث العقل
 بل نجو رابقاءه وافناءه وانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه
 بالعدم قول (واما مسلكهم الرابع) فهو جار لا نهيم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ
 الممكن لا يتقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم
 فيفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها
 (والجواب) عن السكل ما سبق وانما افردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين (الاول)
 ما سلك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة
 والارض اذا الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تبدل الا على هذا المقدار فلما لم تبدل في هذه
 الامداد الطوال دل على انها لا تتعد (الاعتراض عليه) من وجوده (الاول) ان شكل هذا الدليل
 ان يقال ان كانت الشمس تتعد فلا بد وان يكون فيها ذبول لكن التالي محال فالتعد محال
 وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح مالم يضاف
 اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تتعد فلا بد وان تبدل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم لان زيادة

شرا وهو ان يقول ان كانت الفسادة قد ابدت في كل شيء في كل زمان فليس في كل زمان وبين انه لا بد
 الا يترك الله اوله حتى يترك الثاني للقدم ولا يترك له انه لا يفسد الشيء الا بالاول بل الاول اح
 وجود الفساد ولا يفسد ان يفسد الشيء بفساده وعلى حال كماله (الثاني) هو انه لو سئل له هذا
 وان كان الفساد بالاول فليس يعرف انه لا يفسد بالاول واما الثمانيه الى الارض فساد فعمل لا انه
 لا يعرف مقدارها الا بالثاني وبالسهم التي يقال انها كالأرض مائة وثلاثين مرة او ما يقرب
 منه لو نقص منها مقدار جبل مثلا لكان لا يتبين للعين فلهذا في الاول والى الا ان قد نقص مقدار
 جبل او أكثر لو لم يكن لا يتبين ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب
 وهذا كمال الياقوت والذهب مركبان من العناصر عدهم وهي قابلية للفساد ثم لو وضع باقوته
 مائة سنة لم يكن نقصها بمحسوس فاعمل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارض
 كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للعين فدل ان دليله في غاية الفساد وقد
 أمر متابعان ابراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها المغفل وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة
 ومثالا لما تركناه واقصرنا على الأدلة الأربعة التي نحتاج الى تكاف في حل شبهتها كما سبق
 (الدليل الثامن) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تتم جواهره لانه لا يعمل بسبب معدله
 ومالم يكن متعديا ما تم انعدم فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا يتجلى اما ان يكون بارادة
 القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريد العدمه ثم صار مريدا فقد تغير ويؤدي الى ان يكون
 القديم وارادته على نعمت واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى لوجود ثم من الوجود
 الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ونزله
 ههنا الشكلا آخر اقوى من ذلك هو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلام صار
 فاعلا وان لم يتعين هو في نفسه فلا بد وان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن له فعل لولا ان
 أيضا لا فعل له فاذا لم يفعل شيئا والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا واذا اعدم العالم وتجدد
 له فعل لم يكن فساد ذلك الفعل هو وجود العالم وهو محال اذا انقطع الوجود أو فعله عدم العالم
 وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا فان أقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم
 ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجده الموجد ولا شك هذا افتراق
 المتكلمون في التفصي عن هـ ذا أربع فرق وكل فريق اتهم محالا (اما المعتزلة) فانهم قالوا
 فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء خلقه لا في محل فيعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء
 الخلق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر فمما سئل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها)
 ان الفناء ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم
 ثم لم يعدم العالم فانه ان خالق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاق المحلول فيجتمعان
 ولو في لحظة فاذا جازا جماعها مالم يكن ضدا فلم يفقه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن أين
 يصاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهي ان الله تعالى لا يتقدر على اعدام
 بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يتقدر الا على احداث فناء بعدم جواهر العالم كلها لانه اذا لم
 تمكن في محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية) حيث قالوا ان
 فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحدته في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما
 وكذلك

وكذلك لا يوجد عندهم بالاجداد في ذاته فيصير الموجود به موجوداً وهذا أيضاً فاسد إذ يجب
كون القديم محل الحوادث ثم هو يروج عن المعقول إذ لا يعقل من الابداء الوجود منسوب الى
محددة وقدرة فانه شئ آخر سوى الارادة والقدرة ووجوده المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا
الاعدام (الفرقة لثلاثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تعنى بانفسها ولا يتصور
بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لما تصور فناؤها بهذا المعنى واما الجواهر فليست باقية بانفسها
ولكنها باقية ببقاء زائدها على وجودها فاذا لم يخاق الله البقاء انعدمت لعدم المتبقي وهو أيضاً
فاسد لما فيه من منكرة المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض كذلك والله سبحانه يحدد الوجود
والمقتل بنوع من هذا كما ينفون قول القائل ان الجسم متحدد الوجود في حالة والعقل القاضى
بان الشعر الذي على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالامس لامثله حتى يقضى به
أيضاً في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي ببقاء فيلزم ان تبقى صفات الله
ببقاء وذلك البقاء يكون باقياً فيحتاج الى بقاء آخر يتسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة)
طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تعنى بانفسها واما الجواهر فانها تعنى بان
لا يخاق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً ولا اجتماعاً ولا افتراقاً فيستحيل ان يبقى جسم ليس
بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرق الاشعرية ما لو الى ان الاعداد ليس بفضل انما هو كلف
عنه الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً واذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجهه للمعقول بجواز
اعدام العالم هذا لوقيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون
استحالة اعدامها بطريق يقرب عما ذكرناه وبالمجته عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور
انعدامه بعد وجوده سواء كان قديماً او حادثاً واذا قيل لهم مه ما اوقد النار تحت الماء انعدم
الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخاراً ثم هو والمادة الاولى وهي الهيمولي باقية في الهواء وهي
المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلعت الهيمولي بصورة المائية ولم يست صورة الهوائية واذا
صار الهواء برداً كثف وانقلب ماء لا عبادة تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما يتبدل
عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرناه من الاقسام وان امكن ان نذب عن كل واحد منهما ان
ابطاله على اصدائكم لا يستقيم لاشتمال اصولكم على ما هو من جنسه وليكن الان طول به ونقطة صغر
على قعر واحد ونقول بيم تذكرن على من يقول الابداء والاعداد بارادة القادر فاذا اراد الله
تعالى اوجد واذا اراد اعدم وهو معنى كونه قادراً على السكال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه
وانما يتغير الفعل فاما قواكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فالصادر منه قلنا الصادر منه
ما يتحدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم يتحدد العدم فهو الصادر عنه (فان قلتم) انه ليس بشئ
فكيف يصدر منه (قلنا) او هو ليس بشئ فكيف وقع وليس معنى صدره منه الا ان ما وقع مضاف
الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا تعقل اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان
العدم اصل على الاعراض والصور ونقول العدم ليس بشئ فكيف يطرا وكيف يوصف بالطريان
والتجسد ولا نشك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول
وقوعه سمي شيئاً اولم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر ايضاً معقول (فان قيل)
هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشئ بعد وجوده فيقال له ما الذي اراد عندنا

لا يتعدى الشيء الموجود وانما معنى انعدام الاعراض طرياً بان اضدادها التي هي موجودات
لا تميز بان انعدام مجرد الذي ليس بشئ لان الذي ليس بشئ كيف يوصف بالطرياً فاذا
ابيض الشعر الطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد وهذا فاسد
من وجهين (أحدهما) ان طرياً البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كبروا
المعقول وان قالوا نعم فالمضمن عين المتضمن أو غيره فان قالوا عنه كان متناقضاً اذا الشئ لا يتضمن
نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير معقول أم لا فان قالوا لا فيم عرفتم انه منضمن والحكم عليه بكونه
متضمناً اعتراف بكونه معقولاً وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم او
حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالوصف بالحدوث كيف لا يكون معقولاً
وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طرياً البياض لوقبل السواد معذور كان كذباً
وبعداً اذ قيل انه معدم كان صدقاً فهو طارئ لا محالة فهذا الطارئ معقول فيصور ان يكون
مقبولاً في قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا ينعدم عندهم الابضه فان
الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينهما وبين السكون عندهم تقابل الملائكة وانعدم أي
تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو
ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كالتطبايع أشبه باح
المحسوسات في الرطوبة الجارية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانما ترجع
الى استفتاح وجود من غير زوال ضده واذا عدمت كان معناها زوال الوجود من غير
استعقاب ضده فزواله عبارة عن عدم محض قد طرأ فعقل وقوع لعدم الطارئ وما عقل وقوعه
بنفسه وان لم يكن شيئاً عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا انه معذور ووقع حادث
بارادة قديمة لم يقترب المحال بين ان يكون الواقع عدماً أو وجوداً (مسئلة) في بيان انهم
يقولون ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فاعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس
بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان للعالم صانعاً وان الله تعالى هو صانع العالم
وفاعله وان العالم فاعله وصنعه وهذا تلبس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى من
ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة شئ كونه بين الفعل والفاعل اما
الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريداً مختاراً لما يريده حتى يكون فاعلاً لما يريده
والله تعالى ليس مريداً بل لا صفة له أصل الا وما يصدر عنه فيلزم لزوم اضرورياً (والثاني) ان
العالم قديم والفعل هو الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد
لا يصدر منه عندهم الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه
(والحق) وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل
عبارة عن من يصدر منه الفعل مع الارادة مع الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد
وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمولود من العلة يلزم لزوم صدور رباً لا يتصور من الله تعالى
دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شئ بل من قال ان
السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التوسع ما خارجاً عن الحد
واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو ان
الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور ولكن الفاعل لم يسم
فاعلاً

باب في كون سبب بل بكونه سببا على وجه مخصوص وهو كون الفعل مستمرا على وجه الارادة والاختيار حتى لو قال القائل الجبار ليس بفاعل والجبر ليس بفاعل والجسد ليس بفاعل وانما الفعل للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كاذبا وللعصر فعل عندهم وهو الهوى بالنقل والميل الى المركز كما ان النار فعلها وهو التسخين والعاظم فعلا وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانتهى ذلك الشيء مفعولا ونسبى سببه فاعلا ولا ياتي الى كان السبب فاعلا بالطبع او بالارادة كما انكم لا تمالون انه كان فاعلا بل له او بغيره له بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع به له والى ما يقع بغيره له فكذلك هو جنس وينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل انا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضد القولنا بالاختيار ولا دفعا ونقض له بل كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغيره لم يكن نقضا بل كان تدويرا وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل باله ولو كان قولنا فعل يتصمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل (قلنا) هذه التسمية فاسدة فلا يجوز ان يسمى كل سبب باى وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال الجسد لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي الجماد فاعلا فلا استعارة كما قد يسمى طالع امريدا على سبيل المجاز اذ يقال الحجر مولى لانه يريد المركز ويطلبه والطلب والارادة حقيقة لا تتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا تتصور الا من الحيوان (واما) قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو الارادة فغير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد والى ما يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتصمن الارادة بالضرورة (واما) قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقض الاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكن لا بد من بقى الى الفهم التناقض ولا يشتد نفورا بالطبع عنه لانه يبق مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب سمي فعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق كعوله اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفرد النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقة يقالا مجازيا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما حاز ان يستعمل النظر في القاب مجازا والى الكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أى نعم لم يستعجب ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه في احتمال المجاز فهو ذاته القدم فليتنبه لحل الخ - اع هؤلاء الانبياء (فان قيل) تسمية الصانع فاعلا انما تعرف من النعمة والافقد تظهر في العقل أن ما يكون سببا للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا والى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في ان اسم الصانع على كلا القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذ العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والنج يردو السقم ونيات سهل والخبر يشيع والماء يروى وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم

متحكمين فيه من غير مستند (والجواب) أن كل ذلك بطريق المجاز وإنما الفعل
 الحقيقي ما يكون بالإرادة (والدليل) عليه أنا لو فرضنا حادثاً ما توقف في حصوله على أمرين
 (أحدهما) إرادى (والآخر) غير إرادى أضاف العقل للفعل إلى الإرادى وكذا اللغة فإن
 من ألقى إنساناً في نار فسات يقال هو القاتل دون النار حتى إذا قيل ما قبله إلا فلان صدق
 قائله وإن كان اسم الفاعل على المرید وغير المرید على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما
 أصلاً وكون الآخر مستعاراً منه فلم يضاف القتل إلى المرید لغة وعرفاً وعقلاً مع أن النار هي
 العلة القريبة في القتل وكان الملقى لم يتعاطى الجمع بينهما وبين النار ولكن لما كان الجمع بينهما
 وبين النار بالإرادة وتأثير النار بغير إرادة سمى قاتلاً ولم تسم النار قاتلاً إلا بتوسع من الاستعارة
 فدل أن الفاعل من يصدر الفعل عن إرادته وإذا لم يكن مریداً عندهم ولا مختاراً للفعل لم يكن
 صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً (فان قيل) نعى بكون الله تعالى فاعلاً لأنه سبب لوجود كل
 موجود سواه وإن العالم قوامه به ولولا وجود المارى لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم المارى
 لاندعم العالم كما لو قدر عدم الشمس لاندعم الضوء فهذا ما نعيمه بكونه فاعلاً فإن كان النقص
 يأبى أن يسمى هذا المعنى فلا فلا مشاحة في الاسامى بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا
 أن تبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً أو صنعة وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن
 الإرادة حقيقة وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ونطقته بلفظه تجملاً بالاسلاميين ولا يتم المعنى
 باطلاق اللفاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا بأن الله تعالى لا يفعل له حتى يتضح أن معنيتهم
 مخالف لدين المسلمين ولا تأيسوا بأن الله صانع العالم وإن العالم صنعه فإن هذه لفظة أطلقوها
 ونعيم حقيقتها والمقصود من هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبس فقط (الوجه الثاني)
 في ابطال كون العالم فاعلاً لله على أصلهم لشرط في الفعل وهو أن الفعل عبارة عن الأحداث
 والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل انحراج الشيء من العدم إلى الوجود بأحداثه
 وذلك لا يتصور من القديم إذا الموجود لا يمكن إيجاده فان شرط الفعل أن يكون حادثاً والعالم
 قديم عندهم فكيف يكون فعلاً لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود بعد عدمه فليتحدث أن
 الفاعل إذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد والعدم المجرد أو كلاهما وبطل
 أن يقال إن المتعلق به العدم السابق إذ لا تأثير للفاعل في العدم وبطل أن يقال كلاهما إذ بان
 أن العدم لا يتعلق به أصلاً وإن العدم في كونه عدماً لا يحتاج إلى فاعل ألبتة فيبقى أنه متعلق به
 من حيث أنه موجود وإن الصادر منه مجرد الوجود وأنه لا نسمة إليه إلا الوجود فان فرض
 الوجود دائماً فرضت النسبة دائماً وإذا دامت هذه النسبة كان المنسوب إليه أفعلاً وأدوم
 تأثيراً لأنه لم يتعلق بالعدم بالفاعل بحال يبقى أن يقال أنه متعلق به من حيث أنه حادث ولا
 معنى له كونه حادثاً إلا أنه يوجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصعاً للوجود
 وقيل المتعلق به وجود مخصوص لكل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقاً
 بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وإن هذا الوجود لا يتصور صدوره من فاعله إلا بالعدم
 سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له به فاشترطه في كونه فعلاً اشترط ما لا
 تأثير للفاعل فيه بحال (وأما قولكم) أن الموجود لا يمكن إيجاده أن نعيم به أنه لا يستأنف له

وجوده لا يتوقف على كونه موجودا في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبت أنه
 يكون موجودا في حال كونه موجودا في حال كونه معدوما فإنه يكون موجودا إذا كان الفاعل
 موجودا ولا يكون موجودا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والابتناء مقارن له يكون الفاعل
 موجودا وكون المفعول موجودا لا ينافي عساقرة عن نسبة الموجد إلى الموجد وكل ذلك مع الوجود
 لا قبله فاذن لا يتبادر الوجودان كان المراد بالابتناء النسبة التي يكون بها الفاعل موجودا
 والمفعول موجودا (قالوا) ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله تعالى أزلا وأبدا وما من حال إلا وهو
 فاعل له لأن المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما
 تخيلناه - موه من أن الباري لو قدر عدمه لم يبق العالم إذ ظننتم أنه كالناعم مع الباري فإنه
 ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباري بل هو باليبوسة المسكة لتركيبه إذ لو لم يكن فيه
 قوة مسكة كالساعة مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه (والجواب) أن الفعل
 يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فإنه
 لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث أنه
 حدوث ونزول من العدم إلى الوجود فان نفى عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه
 بالفاعل وقولكم أن كونه حادثا يرجع إلى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل
 الفاعل وجعل الجماع فهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل أعني كونه مسبوقا
 بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح أن يكون فعلا لفاعل وليس كل
 ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وأرادته
 وعمله شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الامم موجد فمكان
 وجود الفاعل وأرادته وعمله شرط ليكون فاعلا وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعتبرتم
 بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر فيلزم منه أن يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا
 وقد عاين ان كان قد عاين ان شرطتم ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حركة
 اليد في قدح ماء متحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لكانت اليد مع الماء
 قبل تحريكه في حين واحد ولو تحرك قبله لانفصل المساء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعل
 من جهة فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء أيضا دائمة وهي مع دوامها
 معلولة ومعقولة ولا يمنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى (فانما) لا نحصل
 ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانما حادثه عن عدم
 فإذا ان يكون فعل ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل أو مقارنا له وانما نحصل الفعل القديم
 فإنه ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجازا لا حقيقة له (وأما المعلوم) مع العلة فيجوز
 ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة لكون القديم عالما ولا كلام
 فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا ومعلوم العلة لا يسمى فعل العلة المجاز بل ما يسمى فعلا
 فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز مجوز بتسميته القديم الدائم الوجود فعلا لغيره
 كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع القديمة دائمة لم تخرج حركة
 الماء عن كونها فعلا تلبس لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المراد

ولو قد رتبه فديما كانت حركة الاجسام قد لاله من حيث ان كل جزء من الحركة حادث من
عدم فهم هذا الاعتياد كان فعلا واما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله
وعلى أى وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لانه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه
حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول
الى العلة ثم سلتم تصورا لدوام في نسبة العلة فتم لا نعتي يكون العالم فعلا لا كونه معلولا دأتم
النسبة الى الله تعالى فان تسموا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد سطهو رالمعاني (قلنا)
ولا غرض من هذه المسئلة الايمان انكم تتعاملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى
عندكم ليس فاعلا لتحقيقا ولا العالم فعله لتحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منه كتحقيق له
وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك
بين الفاعل والمعلول وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد والمبدء الاول واحد من كل
وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لله بموجب أصلهم (فان قيل) العالم
بجملته ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو أول المخلوقات
وهو عقل مجرد اى جوهر قائم بنفسه غير متغير يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان
الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف
الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما اننا نفضل بقوة الشهوة خلاف ما نفضل
بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبض الثوب المغسول وتسود
وجه الانسان وتذبن بعض الجواهر وتصاب بعضها واما لاختلاف الآلات كالتجار الواحد
يذكر بالشار ويخت بالفردوم ويثقب بالثقب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل
فعلا واحدا ثم ذلك الفعل بفعل غيره فيكثر المفعول وهذه الاقسام كلها محال في المبدء الاول اذ
ليس في ذاته اختلاف اثنى في نسبة وكثرة كما سيأتى في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان
الكلام في المعلول الاول والذى هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آلة الا لا موجود مع الله
في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الاولى فلم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله
تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركبا من
افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعله لا آخر تحته
الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك
فان الجسم عندهم مركب من صورة وهوى وقصا راجعاعها شيئا واحدا وانسان مركب
من جسم ونفس وليس وجودا احدهما من الآخر بل وجودهما جميعا بعلة أخرى والفلك
عندهم كذلك فانه جرم ذوات نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادر
من علة سواهما وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد
الا واحد أمن علة مركبة فيتموجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب
بسيط فان المبدء أبسط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالتقاء وحيث يقع التقاء يبطل
قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان
الموجودات تنقسم الى ماهوي في محال كالأعراض والصور والى ماليست في محال وهذا ينقسم
الى

المبدأ الثاني في الوجودات العقلية كالموجودات الحسية هي جواهر قائمة بنفسها وهي
 تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام وتسمى انفسا الى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس وتسمى
 حقولا مجردة اما الوجودات التي تقع في المجال كالاغراض فهي حادثة لها محل حادثه وتنتهي
 الى مبدء امور حادث من وجه دائم من وجهه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما
 الكلام في الاصول القائمة بانفسها لا في محال وهي ثلاثة اجسام وهي اخصها وعقول مجردة
 وهي التي لا تتعلق بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي
 اوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعاق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في
 الشرف فانها تترعن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماويات والعاشر
 المسادة التي هي حشوم قمر فلث القمر والسماويات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها
 ترتب في الوجود كما تذكره وهو ان المبدأ الاول قاض من وجوده العقل الاول وهو موجود
 قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبداه وقد علمناه العقل الاول
 ولا مشاحنة في الاسامي سمي ملكا او علة او ما يريد ويلزم عن وجوده ثلاثة امور عقل ونفس
 العقل الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزمن من العقل الثاني عقل
 ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزمن من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل
 وجرمه ولزمن من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى
 انتهت الى العقل الذي لزمن منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي
 يسمى العقل الفعال لزمن منه حشوم فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من
 العقل الفعال واطاع الافلاك ثم ان المواد تخرج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة
 يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه
 العقول مختلفة الانواع فان ثبت لواحد لا يلزم للآخر فخرج منه ان العقول بعد المبدأ الاول
 عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المادى الثمينة بعد الاول تسعة عشر وحصل منه ان يجب
 لكل عقل من العقول الاول ثلاثة اشياء عقل ونفس وفلك أى حرمه فلا بد ان يكون في مبدئه
 تمثيل لا محالة ولا تصور كثر في المعلوم الالامن وجه واحد وهو انه يعقل مبداه ويعقل
 نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة
 مختلفة والاشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب الى الاثر من هذه المعاني فيصدر
 منه العقل من حيث انه يعقل مبداه ويصدر منه نفس الملك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه
 حرم الملك من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التمثيل من أين حصل في المعلوم
 الاول ومبدؤه واحد فنقول لم يصح من المبدأ الاول الا واحد وهو ذات العقل الذي به
 يعقل نفسه ولم ضرورة لان جهة المبدأ ان عقل المبدأ وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له
 الامكان من المبدأ الاول بل هو ذاته ونحن لانبعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلوم
 لان جهة المبدأ امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ
 لوجود اكثر فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقى المركب بالسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا
 كذلك فهو الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهمهم (قلنا) ما ذكرتموه تحركات

وهي هي الحقيقة فوق ظلمات لوحكاه الإنسان عن مقام راء لاسية تدل به على سوء
 مزاجه ولو اورد جنسه في التفهيمات التي قصادي المطلب فيها تضمينات لقليل انبساط رهات
 لا تفيد غلبات الظنون ومداخيل الاعتراض على مثله لا تنحصر وانما كنا في رد وجوهها معدودة
 (الاول) هو اننا نقول ادعيت ان احدهم معاني الكثرة في المعلوم الاول انه ممكن الوجود فنقول
 كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا يشأ منه كثرته وان كان غيره فلا قلتم
 في المبدأ الاول كثرته لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجوب فوجوب الوجود غير نفس الوجود
 قلنا صمدور الاختلافات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا
 معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا
 فهو غير قلنا فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده لا بعد
 دليل آخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل
 احدهما القسمين زائدا على السام فكذا الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له
 من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره واحدا (قلنا)
 وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن الا يبقى وجوب الوجود ويثبت الوجود
 والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفى والاثبات أصلا لا يمكن أن يقال موجود
 وليس بموجودا وواجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب
 الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم
 تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكره من أن امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض
 الثاني) هو ان نقول عقله مبدأ عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرته
 في ذاته الا في العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل خلقه
 ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته مالم يعقل انه مبدأ لغيره فان العقل
 يطابق المعقول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعقول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجهوه
 فيعقل نفسه والعقل والعاقل والمعقول منه أيضا واحدا ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل
 ذاته معلولا لعلته فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع السكل الى ذاته فلا كثرته اذن
 وان كانت هذه كثرته فهي موجودة في الاول فانه صمدور منه الاختلافات ولنترك دعوى وحدانيته
 من كل وجه ان كانت الوحدة انية تزول به هذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا يعقل
 الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره (الجواب)
 من وجهين (احدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا
 ان الاول يعلم نفسه مبدءا لفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلا
 كليا لا جزئيا اذ استقصوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه الاعقل واجد ثم لا يعقل
 ما يصدر منه ومعلوله عقل يفيض منه عقل ونفس فالك وجوب فلك ويعقل نفسه ومعلولاته
 الثلاث وعلته ومبدأه فيكون المعلوم أشرف من العلة من حيث ان العلة ما قاص منها الا واحد
 وقد فاض من هذا ثلاثة أمور (والاول) ما عقل الانفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ
 ونفس المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من

كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه أشرف منه اذا كان هو لا يعقل
 الانفسه فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم الى ان أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله
 من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم الا انه فارق الميت في شؤره بنفسه فقط وهكذا
 يفعل الله بالانفس عن سبيله والتناكبين عن طريق الهدى المذكورين لقوله تعالى ما أشهدهم
 خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين ان امورا بونية
 يستولى على كنهها القوى البشرية المغرورين بعبقورهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل
 واتباعهم فلا جرم اضطرروا الى الاعتراف بان لباب محقة ولا تتم رجعت الى ما لوحى في منام لتعجب
 منه (والجواب الثاني) هو ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الانفسه انما ساحا ذر من لزوم الكثرة
 اذ لو قال به لزم ان يقال عقله غير عقله نفسه وهذا لازم في المعلول الاول فينبغي ان لا يعقل
 الانفسه لانه لو عقل الاول غيره لكان ذلك غير ذاته ولا تنقر الى عقله غير ذاته ولا عقله الاصله
 ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الاذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه (فان
 قيل) لما وجد عقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك بعله أو بغيره لانه فان كان
 بعله فلا عقله الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو ذات
 المعلول (فالثاني) كيف صدر منه وان لم يغيره لانه فيلزم الاول موجودات كثيرة بلا عقله
 ويلزم منها الكثرة ولا عقله من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على
 الواحد ممكن والممكن يقتصر الى عقله فلهذا اللازم في حق المعلول ان كان واجب الوجود لذاته
 فقد دبط ل فوهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من عقله ولا عقله فلا يعقل
 وجود وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري
 في كل معلول اما كون المعلول عالما بالعقل فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون
 العقل عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول اظهر من لزوم العلم
 بالعقل فبان ان الكثرة الحاصلة في علمه بالمبدأ محال فانه لا مد له وليس هو من ضرورة
 ذات المعلول وهذا ايضا لا يخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلول الاول
 ذات نفسه اعين ذاته أم غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم بالمعلول وان كان غيره
 فليكن كذلك في المبدأ الاول فيلزم منه كثره فاذن فيه تريسه لا تثليث بزعمهم وهو ذاته
 وعقله نفسه وعقله بدهاؤه يمكن الوجود بذاته ويمكن ان يراد به واجب الوجود بغيره
 فيظهر تخميسهم وهذا يعرف تعمق هؤلاء في الهوس (الاعتراض الرابع) ان نقول التثليث
 لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه
 تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه مركب من صورته وهيولى وهكذا كل جسم عندهم
 فلا بد لكل واحد من مبدء اذا الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبه عقله
 مستقلة الاجزاء حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير عقله أخرى زائدة عليه (الثاني) ان
 الحرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد
 على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنه أصغر منه أو أكبر فلا بد من تخصيصه بذلك المقادير زائد على
 المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود العقل لان العقل وجوده يحض لا يخص بمقدار مقابل

لسائر المقادير فيجوز ان يقال العقل يحتاج الى علة بسيطة (فان قيل) سببه انه لو كان أكبر منه
ليكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ولو دن أصغر منه لم يصح النظام المتصود فنقول
وتعين وجهه النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم يقتصر الى علة موحدة فان كان كافيا
فقد استغنى عن وضع العلة فاحكموا بان كون النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه
الموجودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك أيضا لا يكفي الاختصاص
بالمقادير بل يحتاج أيضا الى علة التركيب (المثلث) هو ان الفلك الاقصى انتمى الى نقطتين
هما القطبان وهما ثابتا للوضع لا ينفارقان وضعهما واجزاء المنطقة مختلفة وضعها فلا يحلوا ما
ان تكون جميع أجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم يلزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط
ليكونها قطبين أو أجزاء مختلفة ففي بعضها خواص ليست في البعض فسامد تلك
الاختلافات والجزم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا في
الشكل وهو الكروي ومتشابه في المعنى وهو الخلو عن الخواص الميزة وهذا أيضا لا يخرج منه
(وان قيل) لعل في المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة لان جهة المبدأ وانما يظهر اما ثلاثة أو
أربعة والباقي لم نطاع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشك كذا في ان مبدأ الكثرة كثر وان
الواحد لا يصدر منه كثر (قلنا) فاذا جوزتم هذا فنقول ان الموجودات كلها على كثرتها وقد
بان ان لا فاصدت من المعلول الاول فلا يحتاج ان يقتصر على جرم الفلك الاقصى في نفسه بل
بحوزان يكون تصدر منه جميع النفوس البالية والانسانية وجميع الاحسام الارضية
والسمائية بانواع كثيرة لازمة فيها لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه
الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا حار تولد كثره يقال انها لازمة لابعلة مع انها ليست ضرورية في
وجود المعلول الاول جازان قدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجوده الابعلة ويقال انها
لازمة لابعلة ولا يدري عدددها وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة
مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما ما يفارقه في زمان ولا مكان فاما
لا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يختص أحدهما بالاضافة اليه
(فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى رادت على ألف ويعدان تبع الكثرة في المعلول الاول
الى هذا الحد فذلك أكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل به بعدد ذراحم من لا يحكم به في
المعقولات الا ان يقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المراد بالقيصل انما هم اجازنا الواحد
وامتدنا به يجوز ان يلزم المعلول الاول لان جهة العلة لازم واثباته وثلاثة وما المحقق لاربعة
وخمس وهكذا الى الالف والافن يتخكم بمقدار من مقدار فليس بعدد محصورة الواحد دمرد
وهذا أيضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك السكواكب ونجم من
السكواكب المعروفة المسماة ألف ويه وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون
والأنايب والنحوه والسمعة فمعها على صور الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة
الانسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السمي في البرد والتسخين والسمعة
والنحوه ويختلف مقاديرها في ذاتها فلا يمكن ان يقال الشكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا المخازن يقال كل أحسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكمها علة واحدة فان كان

فيكون الفلك الاقصى من هذه الاشياء لا يتصور ان يكون له اول ولا آخر
 بل هو كذا في كل زمان ومكان. فلو كان له اول لكان له اول اول وهو الاول
 الاول (نرا من الخلق) وهو الاول الاول في هذه الاوضاع الباردة والجمادات الفاسدة
 وليكن كيف لا يتصور من انفسكم في قولكم ان كون الاول الاول يمكن الوجود اقتضى وجود
 جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول اقتضى وجود
 عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب وانه يمكن الوجود
 والله يعقل نفسه وما الله فقال يلزم من كونه يمكن الوجود وجوده فذلك فيقال وأي مناسبة بين
 كونه يمكن الوجود وبين وجوده فذلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقل لا نفس له وما الله شيء
 آخر ان وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه فكذلك في موجود آخر اذا كان الوجود
 قضية لا تقتضي باقية لاف ذات يمكن انساها كان او ما كانا او فلا كافاست ادري كيف يمنع
 المتصور من نفسه بثل هذه الاوضاع فصلا عن العقلاء الذين يشقون الشعور بزعمهم في المعقولات
 (بان قال قائل) فاذا ابطالتم مذهبهم فسادا تقولون انتم اترعون انه يصدر من الشيء الواحد
 من كل وجه شيان مختلفان فتكبرون المعقول او تقولون المبدأ الاول فيه ككثرة فتترك
 التوحيد او تقولون لا كثرة في العالم فتكبرون الحس او تقولون لزمتم بالوسائط فتضطرون
 الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لا نقض في هذا الكتاب خصوص محمدا واما غرضنا ان
 نشوش دعاويهم وقد حصل على انا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد مكابرة
 المعقول او تصاف الى ما يصفاة قديمة ازلية مناقضة للتوحيد فدفعنا ان دعوتنا باطالنا
 لا برهان لهم عليهم فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون
 الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من ان يقال
 المبدأ الاول عالم قادر على ما يشاء ويحكم ابريدنا في الخلق والاختصاصات والتجاسات
 كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بالضرورة ولا بالنظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون
 بالمجرات فيجب قبوله (واما الحث) عن كيفية صدور الفاعل من الله بالارادة فمفصول
 وطبع في غير مطمح والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفة فتراجع حاصل نظرهم الى ان
 المبدأ الاول من حيث انه يمكن الوجود درسته فذلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر
 منه نفس الفلك ومن حيث انه يعقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه حقائق لاظهار
 مناسبة فلتقبل ما دى هذه الامور من الانبياء وليصدقوا فيها اذا علمت ليس يحملها
 ولتبرأ البصير عن الكيفية والكمية والمساهية وانس ذلك مما يتبع له التوى البشرية ولذلك
 قال صاحب التمرع تفكر وافي خالق الله ولا تفكر وافي ذات الله (مسئلة) في بيان محزهم
 عن الله تدل على وجود الصانع له (فنعول) الناس فرقتان فرقة اهل حق وقدرا وان
 العالم حادث وهما ضرورة ان الحادث لا يرد به قافقرا الى صانع فعقله مذهبهم في النزول
 بالصانع (فرقة أخرى) هم الدهرية قدرا وان العالم قديم كما هو عليه وروى بتواله صانعا

ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (واما القلاسة) فتدبروا ان الله لم يقدم
ثم ائتموا له مع ذلك صانع هذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فان قيل) نعم
اذا قلنا ان العالم صانع المبدء فاعلا مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما نشاهد في اصناف الفاعلين
من الحياط والنساج والبناء بل نغني به علة العالم ونذهب المبدء الاول على معنى انه لا علة
لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سمينا صانعا فليس هذا التاويل واثبت وجوده لا علة لوجوده
يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فانا نقول) العالم موجوداته اما ان يكون لها علة او لا
علة لها فان كان لها علة فذلك العلة لها علة ام لا علة لها وكذلك القول في علة العلة فاما ان
تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالانحياز علة اولي لا علة لوجودها
فذهب المبدء الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدء الاول فانا لم نمن به
الاموجود الا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون المبدء الاول هو السموات لانها
عدد ودليل التوحيد يمنع فيه عرف بطلانه بتطرق في صفة المبدء ولا يجوز ان يقال انه سما واحد
او جسم واحد او خمس او غيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدء الاول
لا يجوز ان يكون مركبا وذلك بعرف بتطرق ان المقصد ان موجود الا علة لوجوده ثابت
بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نغني به المبدء الاول (والجواب) من
وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم ان تكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها
وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بتطرق ان بطل ذلك في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بعد
هذه المسئلة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسئلة هو ان نقول ثبت تقدم ان هذه الموجودات
لها علة ولعالمها علة وعلامة العلة علة كذلك وهكذا الى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل انما
على لانهاية لها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة او عرفتموه بواسطة
سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكره في النظر يطل عليكم بتجوير حوادث لا أول لها
واذا جاز ان يدخل في الوجود ما لانهاية له فلا يبعد ان يكون بعضها علة لبعض وينتهي من
الطرف الاخر الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الاخر الى علة لا علة لها كما ان
الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة
معاني المحال ولا في بعض الاحوال والمبدء لم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزم منكم في
النفوس البشرية المذارة لا لابدان فانها لا تغني عنكم والموجودات المفارقة للبدن من النفوس
لانهاية لاعدادها لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة الى غيرهم اياهم كل انسان مات فقد
بقى نفسه وهو بالمدد غير نفس من مات قبله ومعه وبعده وان كان السكل بالنوع واحدا فعندكم
في الموجودات في كل حال نفوس لاعداد لها (فان قيل) النفوس ليس لبعضها الرقبات بل بعضها
ولا ترتب لها لا بالاطمع ولا بالوضع ونما تحيل شعب موجودات لانهاية لها اذا كان لها ترتيب
بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض او كان لها ترتيب بالطبيع كالعلل والممولات
واما النفوس فليست كذلك (فانا) وهذا الحكم في الوضع ليس عارضا باولي من عكسه فلم احلتم
أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تذكره على من يقول بان هذه النفوس
التي لانهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية

لا يمكن ان يكون الوجود في كل يوم واحدة من الخصائص في الوجود الا ان
 كان من السهل واليسار ان يثبت في الوجود أي بعد ما يستدل البعض بالذات بان يقال
 انما في القول بالشيء كما قال المتأخرون القول بالذات لا يمكن ان يكون في القول
 الحقيقي الزماني فيجب ان لا يحصل في القول الذاتي الطبيعي بما ليس له وجودا حقيقيا
 بمضاف اليه البعض بل يمكن ان يكون في الوجودات بعضها قبل البعض الى غير
 نهاية وهل هذا الاصل كما لا يصلح له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة العلم في غير زمانه
 ان يقال كل واحد من آحاد العالم يمكن في نفسه او واجب فان كان واجبا فلم يقتر الى علمه وان
 كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفقر الى علمه زائده على ذاته فيفقر الكل
 الى علمه خارج عنه (قلنا) انما يمكن الواجب لفظا مع ان يراد بالواجب ما لا عدله
 لو وجوده يراد الممكن ما لا وجوده عليه وان كان المراد به انما يرجع الى هذه اللفظة فتقول كل
 واحد ممكن على معنى ان له علة زائده على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة
 زائده على ذاته خارج عنه وان اريد لفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم (فان قيل)
 فهذا يؤدي الى ان يتصور واجب الوجود مع كثرة الوجود وهو محال (قلنا) ان اردتم الواجب
 الممكن ما اردناه فهو نفس المطلوب فلان لم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يقوم
 القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد المدوات حادثة وهي ذات اوائل والجميع لا اول
 له فقد تقوم ما لا اول له بذوات اوائل وصدق ذات الاوائل على الاتحاد ولم يصدق على المجموع
 وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما يصدق على الاتحاد
 يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد ان له علة وبعضه يصدق ولا يصدق على
 المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل وكل واحد
 حادث بعد ان لم يكن أي له اول والمجموع عندهم ماله اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول لها
 وهو صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يمكن من انكار عالى لانها لها وبخروج من هذا
 انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض
 (فان قيل) ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وانما الوجود منها صورة واحدة بالعلم
 وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر
 في الوهم وان كانت المقدرات ايضا بعضها عللا لبعض فلا انسان قد يفرض ذلك في وهمه
 وانما الكلام في الوجود في الاعيان لا في الازدهان ولا يبقى النفوس الاموات وقد ذهب
 بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة أزلية قبل التعاقب بالابدان وعندهم مقارقة الابدان تتحد
 فلا يكون فيها عدد فضعلا عن ان توصف بانها لانها لها وقال آخرون النفس تابعة للمزاج
 وانما هي في الموت عديمة ولا قوام لها بجوهر رها دون الجسم فاذا لا وجود للنفوس الا في
 حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا تقتضي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون
 أصلا لا بوجود النهاية ولا بهدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال
 في النفوس اوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم اذ حكوا بان النفس جوهر قائم
 بنفسه وهو اختيار ارسطاطاليس والمعتبرين من الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فيقول له

[illegible]

متماثلين من كل وجه فلا يعقل التماثل والاختلاف في السوادان هما انسان اذا كثافي هذين
 اولى محل واحد ولكن في وقتين اوالسواد والحركة في محل واحد في وقت واحد وهما انسان
 لا اختلاف ذاتهما اما اذا لم تتغلب الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد
 ولو بان قال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجران يقال في سقي كل شخص انه شخصان
 ولكن ليس يقين بينهما مغايرة واذ استحال التقاسم من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم
 يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات وهما مختلفان في شيء فلا يتخلو اما ان
 يشتر كافي شيء اول يشتر كافي شيء فان لم يشتر كافي شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتر كافي الوجود
 ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لافي موضوع سواء اذا اشتر كافي شيء وانما هما
 في شيء كان ما فيه الاشتراك غيره اذ فيه الاختلاف فيكون ثم تركب انقسام بالقول وواجب
 الوجود لا تركيب فهو كاللا يتقسم بالكمية فلا يتقسم ايضا بالقول اشارة الى ان تركيب ذاته
 من امور لا القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الشاطق في ما تقوم به ماهية
 الانسان فيه حيوان وناطق ومندلول لفظ الحيوان من الانسان غير مندلول لفظ الناطق فيكون
 الانسان مركبا من امراتين نظم في الحد بالفساد ندل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان
 لمصوبها وهذا لا يتصور في واحد الوجود دون هذا لا يتصور الا في ثمة (والجواب) انه مسلم
 انه لا يتصور الا في ثمة الا بانما في شيء ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغيرهما
 ولكن هو كما ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول فتشكك بعض هذا
 البرهان سادس (وتم رسم) هذه المسئلة على حيا المسافان من كذا هم المشهوران المبدأ الاول
 لا يتقسم بالقول الشارح كالا يتقسم بالكمية وعاد ينفى اثبات وحدانية الله تعالى عندهم
 بل يعرف ان التوحيد لا يتم الابواب الوجودية لذات الماري من كل وجه واثبات الوحدة
 ينفي الكثرة من كل وجه والكثرة تنطرق الى الدواب من جهة اوجه الاول ينبغي
 الاندفاع فاعلا اووه مادنا لا يمكن المسم الواحد واحد اطلاقا فانه واحد بالانصال
 العائم بالثبوت لا زال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني)
 ان يتقسم الذي في العدم الى اثنين مختلفين لا بطريق الكمية كانه قسم الى الهوى
 والسود فان كل واحد من الهوى والمصدر وان كان لا يتصور ان يتوهم بنفسه دون الآخر
 فهو ما شابه ان كان بالسود ايقه ومبني على وجهه ما في واحد الجسم وهذا ايقه
 في عين الله سبحانه ولا وزن يكون ايساري تعالى صورة في جسم ولا مادة في جرم
 ولا جرم في جسم اتمام مع وجوده اتمام انبي احدهم هاهنا تسم بالكمية يدعي التجربة فلا
 اووه مما الثاني هاهنا منقسم ما في الى الصفة والذات فلا يكون مادة لا يحتاج
 الى السور وواجب الوجود من كل وجه في وجوده في وجوده شيء آخر
 سادس ان يكون بصورة لامر ما في المادة (المسألة) الكمية بالثبوت فابينة في
 اهل اقامة المادة بالثبوت الصفات كانت واحدة في وجوده في وجود
 مشتركا في الذات ليس هاهنا بالثبوت مشتركة في واجبة الوجود اذ كانت
 الوحدة (ارابع) كثره في ثمة في تركيب الجسم والذات في ثمة في ثمة في ثمة

والسوادية غير القويمة في حق العقل بل القويمة بنفس والسوادية بفصل فهو مركب من جنس وفصل والجنس وانما غير الانسانية في انه قد كان الانسان حيوانا ملقى بالحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا فرع مستكثرة فزعوا ان هذا ايضا متفق عن المذاهب الاول (والخامس) كثرة التزم من جهة تقديم ماهية وتقدم وجود تلك الماهية فان لا الانسان ماهية قبل الوجود الوجودي بدعيها وينضاف اليها وجودها التامث مثلا له ماهية وهو انه شئ بكل يحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزا من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العقل ماهية الانسان ومادة المثالث وليس يدري ان له صا وجودا في الاعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما لماهية لما تضررت ثبوت ماهية في العقل قبل وجوده فالوجود منضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الاموجودة كالسماء او عارضها بعد ما لم يكن كماهية الانسانية من زيد وغير وماهية الامراض والصور الحادثة فزعوا ان هذه الكثرة تجب ايضا ان تفي عن الاول فيقال ليس لماهية وجود يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كما ان الانسانية والشجرية والسمائية ماهية اذ لو ثبتت ماهية امكن الوجود الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها والا لزم تناقض وهو ملول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون لا يرى انه مبداً او اول وهو وجود وسوهر وواحد وقديم وباقي وعقل وعاقل ومعقول وفاعل رماق ومريد وقادروى وعاشق ومعشوق ولذلك معتاد وجودا ونحوه بمصر وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرته فيه وهذا من العتائب فينبغي ان نحقق مذهبهم للتعميم اولاً ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قسمان التعميم رعى في رعاية (والأهمدة) في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما كثر الاسامي باضافة شئ اليه او اضافته الى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يحب كثرته في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرته فلا تكثر اذا كثر السلب ولا تكثر الاضافات ولا يمكن الشأن في رد هذه الامور كلها الى السلب بالاضافة فبالاذا قبل له اول فهو واصفاته الى الموحديات بعدد اهل مدافعها واسارة الى ان وجود غيره منه وهو سلب له فهو واصفاته الى معلولاته (واذا قبل) موجوده عنه معلوم (واذا قبل) هو عنه الوجود معلوم بانفسه المحلول في موضع وهذا سلب (واذا قبل) قد سلب عنه سلب العدم عنه اولاً (وارادوا) ما في عنه سلب العدم عنه آخر ارجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مقوماً لعدم ولا هو مقوماً لعدم (واذا قبل) واجب الوجود عنه انه وجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون به سلب العدم والاضافة اذ في علة له سلب وحمل علة لغيره اضافة (واذا قبل) علة عنه انه موجود يرى عن المادة وكل موجود هذه سببه فهو عقل أى بعقل ذاته وبشعر به او بعقل غيره وذات الله هذا صفة أى هو يرى عن المادة فاذا هو عقل وهو علة لغيره سارتان عن معنى واحد (واذا قبل) حائل عنه ان ذاته الذى هو عقل فله مقبول هو ذاته فانه يشبه به وهو يعمل نفسه فذاته معلول له فاعقل ذاته عقل والسلك واحد اذ هو مقبول من حيث انه ماهية محردة عن المادة غير متورقة من ذاته الذى هو عقل معنى انه ماهية محردة عن المادة لا يكون شئ

منه نور الله تعالى على نفسه كان ما قالوا ان كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان عقله
 بذاته لا من الله تعالى ذاته كان عقله لا من الله تعالى ذاته ان كان العقل والعقول فان العاقل اذا عقل
 كونه ما قاله عليه يكون عاقل لا يكونه عاقل فيكون العاقل والمقول واحد ما وجد ما وان كان
 ذلك فصار في عقل الاول ان ما لا اول بالالف ل ابد او ما لا يكون بالقوة تارة وبالفعول اخرى
 (واذا قيل) خالق وفاعل وبارئ وسائر صفات الله هل هي ما ان وجوده وجوده في نفسه فيض
 منه وجود الكل فيضنا لا ما وان كان وجوده حاصلا منه وتاها لوجوده كما يتبع الثور
 الشمس والاشنان النار ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة الثور الى الشمس الا في كونه معلولا
 فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشبه فيضان الضوء منها ولا النار فيضان
 الاشنان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدء الوجود غير فيضان ما فيفيض
 عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالواحد من اذا وقف بين مريض وبين
 الشمس فان دفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باعتباره ولكنه عالم به وهو غير كاره ايضا له
 وانه عالم بان كماله في ان يفيض عنه غيره اى الظل وان كان الواقف ايضا مر بد الوقوع
 الظل فلا يشبهه ايضا فان المظل المائل للظل شخصه وجهه والعالم الراضى بوقوع الظل
 نفسه لا جسمه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضى اى انه غير كاره
 له وانه عالم بان كماله في ان يفيض منه غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المظل به منه هو
 العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى لم يكن ايضا ما بالاول فان الاول هو العالم وهو
 القابل وعلمه هو مبدء افعاله فان علمه بنفسه في كونه مبدء الكل علمه فيضان الكل فان النظام
 الموجود يتبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل
 اذ علمه بالكل علمه فيضان الكل علمه فكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم
 ذاته ما لم يعلم انه مبدء الكل فيكون المعلوم بالنفس الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده
 بالنفس الثاني فانه معنى كونه فاعلا (واذا قيل) قادر فلان معنى به الا كونه فاعلا على الوجه
 الذي قررناه وهو ان وجوده وجود بعضه المقدرات التي فيضانها ينظم التعريب في
 الكل على ابلغ وجوه الامكان في الكمال والحسن (واذا قيل) انه لم يرد له ان به الا ان ما يفيض
 عنه ليس هو ما لا عنه وليس كارهه بل هو عالم بان كماله في فيضان الكل عنه فيحصل فاعلا
 المعنى ان يقال هو راض وجار ان يقال للراضى انه لم يرد فلا تكون الارادة الا من القدرة
 ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذن يرجع الى عين الذات وهذا ان علمه
 بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والاشياء مستتبدة ارضها كما لا من غيره وهو محال في واجب
 الوجود ولو لم يكن عالما على عين علم حصل من صورة ذلك الشيء كصورة الصورة والارض
 وعلم آخر عنه لم يكتفى لم نشاهد صورته ولكن صورته في انفسنا ثم احسننا فيكون وجود
 الصورة مستقدا من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني وان تمثيل النظام
 في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نفس او كتابة خطي في عوينا
 كافيا في حدوث تلك الصورة لمكان العلم ببيته منها هو القدرة بعينها والارادة بعينها لمكاننا
 اقصورنا فليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل يحتاج مع ذلك الى ارادة مستبعدة تنبسط من قوة

وقد انصرف له من هذه القوة تحريك العسل والاعصاب في الأعضاء إلا أنه انصرف في تحريك
 عضل والاعصاب إلى أدويةها وتحريك تحريكها إلى أفعال أخرى غير تحريك الأعضاء
 بركة العلم كإدراكه من حصول الصورة المتصورة في نفسه من قبله لا يمكن أن يكون وجود
 هذه الصورة في نفسه من قبله إلا إذا قبل كانت القدرة كإستعدادها في تحريك العضل وهذه
 صورة تحريكه لذلك الحركة التي هو متأكد من القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فإنه
 من مركب من أحسام تنبذ القوى في أطرافها فكانت القوتين والارادة والعلم والذات منه
 بعدا (وإذا قيل له) في إردية الاله عالم علما يخص عنه الوجود الذي هي فعلا له فإن المحي
 والفعال لذلك فيكون المراد منه ذاته مع إضافة إلى الأفعال على الوجه الذي ذكرناه لا كلياتها
 إنما هي الامورين تحتلقتين بل هي ما لا دور في الفعل فبأنه عن ذاته أيضا (وإذا قيل له)
 وإذا قلنا أنه يخص عنه الكل لا فرض يرجع إليه والوجود يتم بشئين أحدهما أن يكون
 يتم عليه فأنه فاعله من شئ ما عن هو مستغن عنه لا يؤيد بالوجود الثاني
 لا يحتاج الخواص إلى الوجود فيكون إقامته محالة نفسه وكل من وجوده يمدح أو ينفي عليه
 ويخلص من هذه فهو مستغن عن بعض وليس بخواص وإنما الوجود الحقيقي لله تعالى فإنه ليس بشئ
 فلا يصح أن يمدح ولا كما لا يستفاد يمدح فيكون الخواص منها منبأ عن وجوده مع إضافة إلى
 الفعل وسبب الفرض فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته (وإذا قيل) خبر بعض فاعلم أن يراد به
 وجوده بربا عن النقص وإمكان العدم فإن الشئ لذاته بل يرجع إلى عدم جوهر أو عدم
 صلاح حال جوهره والأفلا وجوده من حيث أنه وجود خبر يرجع هذا الاسم إلى السلب لا مكان
 لنقص وانتهى وقد يقال خبر لها هو سبب النظام الاشياء الأولى به بد النظام كل شئ فهو خير
 يكون الاسم دالا على الوجود مع نوع إضافة (وإذا قيل) واجب الوجود فبأنه هذا الوجود
 مع سلب علة أو وجوده وأما العلة لعدمه أولا وآخرا (وإذا قيل) عاشق ومعشوق ولذيق ومذاق
 فبأنه إن كل جمال وبها هو كمال فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال ولا معنى للذة الإدارة
 لجمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات أو إحاطتها به في جمال صورته وفي
 كمال قدرته وقوة أعضائه وبأجساده أدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له لو أمكن أن يتصور ذلك
 في انفسان واحد لكان محبا للكمال وما مذاقه وإنما تنقص لذته بتعدد العدم والنقصان فإن
 السرور لا يتم بما يزول أو يختفي زواله (والأول) له البهاء الأكل والجمال الأتم إذ كل كمال هو
 ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من إمكان النقصان والزوال والكمال
 الحاصل له فوق كل كمال فبأنه وعشقه لذلك الكمال فوق كل أحباب والتبذاه فوق كل
 التبذال لأن نسبة للذات إليها البتة بل هي أجل من أن يعبر عنها بالذة والسرور والظبية إلا أن
 تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الأبعاد في الاستعارة كما نستعمله لفظ المرید
 والمختار والفاعل مع القطع ببعده إرادته عن إرادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد
 أن يستبشع عبارة للذة فيستعمل غيرها والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة وأحرى
 بأن يكون مغبوطا وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا ولولم تكن لذة لافي شهوة البطن
 والنجس لكان حال الحمار والنختر برأشرف من حال الملائكة وليس لها لذة أي لا ينادى من

الملائكة المجردة عن المادة لا يضرر بالشعور بما تصبى به من النعمان والجمال الذي لا ينفك
 زواله ولكن الذي لا أول فوق الملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة
 وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وان كان العدم نوع شين ونقص فليس شيء يربط
 كل شين مطلقا سوى الأول فهو الحسير المحض وله الهاء والجمال الا كمال ثم هو معشوق عشقه
 غيره أو لم يشقه كما انه حافل ومعشوق له غيره أو لم يعقله وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته
 راجعة الى ادراكه لذاته وعقله له وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى
 معنى واحد وهذا طريق تفهم مذهبهم فهذه الامور مضمومة الى ما يجوز اعتقاده فبين انه
 لا يصلح على أصلهم رالي بالاصح اعتقاده فبين فساد ولنا في المراتب الخمسة في اقسام
 الكثرة ودعواهم في نظائرهم عن اقامة الدليل وانهم لكل واحد منهم على
 حالها (مسئلة) اثبات الفلاسفة على استقامة اثبات العلم والقدرة والارادة لا بدأ
 الاول كما تفقت المعترلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت شرعا ويحوز اطلاقها لغة ولكن
 ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاته كما يجزى في حقنا ان يكون
 علما وقدرتنا وصفاتنا زائدة على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت
 على الكمال لعلم انهم اراثة على الذات ان تجددت ولو قدرت مقارنة الوجودنا من غير ان نخرج
 عن كونه زائدة على الذات بالمقارنة وكل شيء اذا طرأ احدهم على الآخر علم ان هذا
 ليس ذلك وذلك ليس هذا ولو قدرتنا ايضا عقل كونه ما شئنا فاذن لا يخرج هذه الصفات
 بان تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك
 كثرة في واجب الوجود وهو محال فانه اذا جعوا على في الصفات فيقال لهم وجم عرفتم استحالة
 الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون كافة المسلمين سوى المعترلة (فما البرهان عليه) فان
 قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه
 يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالة معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان
 (ولهم) (مسئلة) (الاول) قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن
 هذا ذلك ولا ذلك هذا فاما ان يستغنى كل واحد عن الآخر في وجوده أو يفقر كل واحد الى
 الآخر استغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فرض كل واحد منهما متناهيا فاما
 واجبا للوجود وهو لا ينفك عنه فاما انه هو محال واما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر فلا
 يكون واحدا منهم ما واجب الوجود ادبني واجب الوجود وما قوامه بذاته وهو يستغنى عن كل
 وجه عن غيره فيحتاج الى غيره فذلك المعبر عنه اذ لو ربح ذلك الغنى لا تمتنع وجوده فلا يكون
 وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) احدهما يحتاج دون الآخر فلا يحتاج من الاول
 والآخر واجب الوجود هو الآخر وهو ما كان له لولا افقر الى سبب فيؤدي الى ان ترتبط ذات
 راجع الوجود بسبب (والاعتراض) على هذا ان يقال المختار من دسده الاقسام هو القسم
 الانحصر وان كان باطل انكم القسم الاول وهو لا ينفك عن الطائفة قد بدنا فانه لا يبرهان انكم عليه في
 المسئلة التي قبل هذا وانها لانتم الابواب على في الكثرة في هذه المسئلة وما بدنا فاما هو
 في هذه المسئلة ان كيف بدني هذه المسئلة عليه ولا كبر الحتم ان يقال الدائم في نراه غير

محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فبقى قولهم ان المحتاج الى غيره
 لا يكون واجب الوجود فيقال ان اردت بواجب الوجود انه ليس لهعلة فاعلمت فلم قلت ذلك
 وبم استحال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفة قديمة فاعلمت ولا
 فاعل لها وان اردت بواجب الوجود ان لا يكون لهعلة قابلة فهو ليس بواجب الوجود على هذا
 التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فالحاصل لذلك (فان قيل) واثبت الوجود المطلق هو
 الذي ليس لهعلة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان لهعلة قابلة فقد سلم كونه معلولا قلنا قد سمعنا الذات
 القابلة لعلة قابلة من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود محكم اصطلاحكم
 وانما دل على اثبات طرف يقطع به التسلسل العلوي والمعلولات ولم يدل الا على هذا القدر وقطع
 التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته
 ولكنها تكون مقررة في ذاته فانه طرح لفظ واجب الوجود فانه ممكن التامس فيه فان
 البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره المنة فمدعى غيره تصحك (فان قيل) كما يجب
 قطع التسلسل في العلة العاعلية يجب تطوعها في القابلية اذ لو افتر كل موجود الى محل يقوم فيه
 وافتر المحل ايضا لزم التسلسل كما وافتر كل موجود الى علة وافترت العلة ايضا الى علة
 (قلنا) صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا قلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاتها فاعلمت به
 اذ علمنا في ذاتها وذا تناهنا لم يعل له وليس ذاتها في محل فالصفة انقطع زائل عنها الله اعلمه مع الذات
 اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بعد الصفة موجودة بلا علة لها ولا اصغرت (واما)
 العلة المتباعدة فلم يقطع تسلسلها الا على الذات ومن أين يلزم ان يفتنى الحذف حتى تنفي العلة
 والبرهان ليس يصح طر الا الى قطع التسلسل في كل طريق ممكن قطع التسلسل به فهو وواف
 يقضية البرهان لداعي الى واجب الوجود وان اردت بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له
 علة فاعلية هو يقطع به التسلسل فلان سلم اذ ذلك واجب اصلا لاوهما اذ مع العلة قول
 موجود قديم لا علة لوجوده اذ مع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعا
 (المسالك الثاني) قولهم ان العلم والتدبر فينا ليس ادخالا في ماهية ذاتنا بل كنا عارضين واذا
 ثبتت هذه الصفات الاول لم تكن اصادا لعل في ماهية ذات بل هي طارضة بلا ضاوة اليها
 وان كان ادخالها وارض لا يشارك او يكون لازما لها به هو به بل ذلك متوهم بالذات واذا
 كان عارضا كان تاه الذات وكان الذات سببا فيه فذلك كان معلولا في كونه بكون واجب
 الوجود هو اذ هو الاول مع تميز سارته (ونقول) ان عنيتهم كونه تاه الذات وكون
 الذات سببا له ان الذات سببا له اية له وانها معلولة للذات فليس كذلك فان ذلك يلزم فيهما
 بالافادة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية احاطا (وان عنيتم) ان الذات محل وان العلة
 لا تقوم به متوهم ياتي بتدبره فبما سلم فلم يمتنع هذا اذ ان تدبره بالتتابع او المعارض او المتأول
 او ما اراد الله بل بغيره الى اني اذ لم يكن اعني سوى ما قائم الذات قيم الصفات بالموصوفات
 ولم يستحيل ان يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم لا فاعل له فكل ذاته متمم ويل يمتنع
 العسرة بتمهية محكما وبانزادنا ولا رما معلولا ان ذلك مستلزم فيقال له ان اريد به
 ان له فاعلا وليس كذلك وان لم يرد به الا لا فاعل له ولم يكن له محلي هو قائم به ولا يبرهن هذا

انتهى بانفسه لا يلازمه انفسه واما هو لا يشترط انفسه من وجه آخر فالواحد
 يورث الى ان يكون الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا عما اذا العن الطاق من
 لا يحتاج الى غير ذاته وهذا كلام الغلي في غاية ال كمال صفات الكمال لا تلي ذات
 الكمال حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذ كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف
 يكون محتاجا وكيف يجوز ان يغير من ملازمة الكمال بالحاجة وهو قول القائل الكمال
 من لا يحتاج الى كمال فانه يحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا
 الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المتناهية للصفات لذاته
 فكيف تنكر صفات الكمال التي هي انتم الالهة بتلك هذه الضيقات المظنة (فان قيل) اذا انعم
 فانما وصفه وحلوا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجوز ان
 يكون الاول جسمه لانه مركب (قلنا) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل
 موجود يحتاج الى موجود فيقال له الاول موجود قديم لاعلته ولا موجد له وكذلك يقال هو
 موصوف قديم ولا علة لذاته ولا صفته ولا قيام صفته بذاته وهو قديم بلا علة (واما الجسم)
 فانما لم يجوز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يتخلو عن المحادث (ومن) لم يشبهه
 حدوث الجسم بلزمه ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسمها كما استلزمه عليهم من بعد وكل
 مسألة لهم في هذا المسئلة تهييولات ثم انهم لا يقدر على رد جميع ما يشبهه الى نفس الذات
 فانهم انبتوا كونه عالما ولازمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون
 ان الاول يعلم غير ذاته فثم من يسلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته (فاما الاول) فهو الذي
 ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات
 التي يوجب تعدد الاحاطة بها تغير في ذات العالم (فقول) علم الاول بوجود كل الاوضاع
 والاحداث التي لانهاية لها عين علمه بنفسه او غيره (فان قلتم) انه غيره فقد انبتم كثرة ونقصتم
 القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم يتميزوا عن يدعي ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين
 ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل حدثا شي الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين الذاتي
 والاثبات والعلم بالشي الواحد لما كان شيئا واحدا استحال ان يتوهم في حالة واحدة موجودا
 ومعدوما واما لم يستحل في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير
 علمه بنفسه اذ لو كان هو لمكان نفيه تعالىه واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيدا
 موجودا وزيدا معدوما اعني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم
 بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجودا واحدا دون الاستخفافها
 اذن شيئا ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا
 التوهم محالاف لكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة الاحالة
 (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته بمبدأ الكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد
 انساني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الامبدأ فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته بمبدأ لغيره الا
 ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن والازوم ولا يمكن ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة
 في ماهية الذات وانما يستنتج ان يكون في نفس الذات كثرة (والجواب) من وجوه (الاول) ان

قولكم انه يعلم ذاته من ان يعلم غيره لان العلم بوجوده لا يمتد الى غيره بل العلم بالوجود لان الذات لا تضاف للذات وتصور ان يعلم الذات ولا يعلم احد غيره ولو كانت
الذاتية ذاتية لكانت كثرته ذاتية وكان له وجوده ذاتية وحاشا لشئان وكما تصور ان يعرف
الذات ذاته ولا يعلم كونه معلولا لان العلم بان كونه معلولا اضافة له الذاتية وكذلك كونه
ذاتية اضافة له الى معلوله فالارام قائم في حيزه فلو علم كونه مستنداً الى غيره بالذات
والمستندية وهو الاضافة والاضافة هي الذات فالعلم بالاضافة مستلزم بالذات بالدليل الذي
ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني)
ان قولهم ان السكك معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مما كان عليه صيداً بهين كما
يصدق بديهته كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما او بعدد المعلوم وتغايرهما موجب لعدم العلم
اذ قيل احد المعلومين الفضل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين العلم بالآخر اذ لو
كان العلم باحدهما عين العلم بالآخر لعدت تقدير وجود واحد منهما دون الآخر وليس ثم آخرهما
كان السكك واحداً فهذا الاختلاف بان يعرفه بالقصد الثاني ثم ليست شعري كيف يدوم على نفي
المكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف السكك
بنوع كلي والكليات المعلومه له لا تنهاه فيكون العلم المتعلق بهما مع كثرتهما وتغايرهما واحداً من
كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الانفسه احرازاً
عن لزوم المكثرة فكيف شمار كهم في نفي المكثرة تمها بينهم في اثبات العلم بالغير والمساستيحي ان
يقول ان الله تعالى لا يعلم شيئاً اصلا في الدنيا والاخرة وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيعرفه
و يعرف ايضا نفسه وغيره فيكون غيره اشرف منه في العلم فيترك هذا جابهاً من هذا المذهب
واستنبط كافيته ثم يستحي من الاصرار على نفي المكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره
بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التفاضل الذي استحي منه سائر الفلاسفة
لظهور التناقض فيه في اول النظر فاذا لم يكن بينك فريق منهم عن خزي في مذهبه وهكذا
يفعل الله عن ضل عن سبيله و ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظرة وتخليه (فان قيل)
اذا ثبت انه يعرف نفسه مبداء على سبيل الاضافة فالعلم بالماضف واحد اذا من عرف الابن
عرفه بمعرفته واحدة وفيه العلم بالاب وبالبوة والبنوة ضمنية اكثر المعلوم ويتحد العلم فكذلك هو
يعلم ذاته مبداء غيره فيتحدد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه
ولم يوجب ذلك كثرته فان زيادة فيما لا يوجب جفاه كثرته لا توجب كثرته وكذلك من يعلم الشئ ويعلم
هله بالشئ فانه يعلمه بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فبما تعدد المعلوم ويتحد العلم
ويبدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله تعالى لانهاية لها وعلم واحد ولا يصحونه بالمعلوم
لانهاية لا عدد ادها فان كان تعدد المعلوم بوجب تعدد ذات العلم فيمكن في ذات الله تعالى الموم
لانهاية لا عدد ادها وهذا محال (فاننا) مهما كان العلم واحداً من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين
بل يقتضي ذلك كثرته ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير المكثرة حتى بالغوا فقالوا
لو كان الاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرته فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ثم يوصف
بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرته فعلى هذا الوجه لا يمكن

لوجوده بمطالعة ماهية له ولا حقيقة ولا شبيهه بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته وبمصدره
 وأي نقصان في عالم الله عز وجل هذا (وليتجيب) العاقل من طائفة بئته عقول في العقول
 بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له أصلاً بما يجري في
 العالم وأي فرق بينه وبين الميت الذي لا في علمه بنفسه وأي كمال في علمه بئته مع حيله بغير
 وهذا مذهب ثنفي صورته في الانتضاح عن الاطباب والابضاح (تمية الهمولاء) لا تقتضيه
 عن الكثرة مع اتهام هذه لخسارى أيضاً (فأنا نقول) أنه بذاته عين ذاته أو غيره (فإن قائم)
 أنه غيره فدرجات الكثرة (وإن قائم) أنه عينه عالم الفصل بينكم وبين قائم أن علم الانسداد
 بذاته عين ذاته وهو جاقعة اذ يعقل وجود ذاته في حالة رفيعها عاقل عن ذاته ثم تزول عنه انسا
 و بئته لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وإن قائم) أن الانسان قد علمه من العلم
 بذاته فيطرأ عليه فيكون غيره لا محالة (فنقول) الغيرية لا تعرف بالاطربان والمقارنة فالعين
 التي لا يحوران يطرأ على الشيء وغير الشيء إذا قارن الشيء صر هو هو ولم يخرج عن كونه غيراً
 فما كان الأول لم يزل عالم بذاته لا يدل على أن عالم بذاته غير ذاته ويتسع لوهم تقدير الذات ثم
 طربان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فإن قيل) ذائد عقل وعلم فليس
 له ذات ثم علم قائم به (قائنا) التماقطة ظاهرة في هذا الكمال فإن العلم صفة وعرض يستدعي
 موصوفاً وقواً القائل هو في ذائد عقل وعلم كثر له هو فدره وارادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به
 فهو كقول النائل في سواد وبياض أنه قائم بنفسه وفي كمية وتريه مع وثلاث أنه قائم بنفسه
 فكذلك في كل الاعراض وبالحرى الذي يتخيل أن يقوم صفات الاجسام بنفسها دون حسم
 هو غير الصفات بعين ذلك الطربان يعلم أن صفات الاحياء من العلم والحياة والقدرة والارادة
 أيضاً لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بذات قائمها تقوم بذات فيكون حياتها بها وكذلك أثر الله على
 فأن لم يقنعوا باب الاول سائر الصفات ولا بسايمه الحقيقة المسالفة حتى ساءوه أيضاً القيام
 بنفسه ووردوه إلى حقائق الا-راض والله صفات أتى لا قيام لها بنفسه أعلى اناسميين بعد هذا
 يحجزهم عن اقامه الدليل على كونه عالمًا بنفسه وبعينه في مس-ئلة مقررة (مس-ئلة) في ابطال
 قولهم أن الاول لا يحوران يشارك غيره في جنس ويشاركه بنفسه والله لا يتطرق اليه انقسام في
 حق العمل بالجنس والمصل ووداهه وعلى هذه سواعده اياه اذ لم يشارك به معنى جنسي
 أنه لم يمتصل عنه بمعنى فليس ولم يكن له حداد الحديد نظم من الجنس والمصل وما لا تتركيب
 فيه فلا حد له وهذا نوع من التركيب ورعوا أن قول القائل أنه يساوى المعلول الاول في كونه
 موجوداً وحواها وعلة تغيره وبيانه بئته آخر لا محالة فليس هذه مشاركة في الجنس بل هو
 مشاركته في لازم عام و فرق بين الجنس واللازم في الحقيقة أنه وان لم يشارك في العموم على ما عرف
 في المنطق فإن الجنس الذي هو العام المقتول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشيء الحدود
 ويكون هو ما لذاته فيكون الانسان حياداً دخل في ماهية الانسان أعني الحيوانية وكان خصاً
 وكونه مولوداً ومخلوقاً لازم له لا يفارقه قط ولا كنه ليس داخل في الماهية وان كان لا رما عاماً
 ويعرف ذلك في المنطق معرته لا يساوى فيها وزعموا أن الواحد لا يدخل قط في ماهية بل هو
 مضاف إلى الماهية ما لا رما لا يفارق كالماء أو واد بهذان لم يكن كالاشياء المحادثة ما شاركته

في الوجود ليس مشاركتي في الجنس وإنما مشاركتي كونه عليه أمر مشترك في العلة من مشاركة
في ماهية لا زمة لا يدخل فيها في الماهية فان الحد في الوجود لا يفرق واحد منهما الذات
بل يشارك الذات به لثبوتهم الذات بأمر ماهية فليس مشاركتهم فيه المشاركة في لازم يتبع
الذات لزمه لا في حدس ولذلك لا نجد الاشتراك في المقومات فان حدث بالزمان كان ذلك زمة
للتغير لا لثبوتها ورحمة بالشي فلا يقال في حد الثالث انه الذي تساوى زواياها الفاضلة وان
كان لا زمة عالم لكل مثال بل يقال انه شكل محيط به ثلاثة اضلاع وكذلك المشاركة في كونه
بمظهر فان معنى كونه جوهرانه وجوده في موضوع والوجود ليس بجنس فبان بضاف
اليه أمر سمي وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا وما بل لواقعة اليه أي عليه قبل موجود
في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحد ما الذي هو كالرسم له وهو انه
موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فبصلاحه أن يعرف انه موضوع أولا في
موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أي انه حقيقة مالا وجوده
وجد لا في موضوع واسطاعتني به انه موجود بالفعل حالة التقيد فليس المشاركة فيه مشاركة
في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس الموجب الى تعيين الماهية بعده
بالفصل وليس للاول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقة وماهية في
نفسه هوله لا لغرواذا لم يكن وجوب الوجود الاله لم يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم
يكن له حد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبه وابطال (اما المطالبة) فهي
ان يقال هذا حكمنا المذهب فمعرفة استعماله ذلك في حق الاول حتى يثبت عليه نفي الاثنية فاذ
قامت ان الثاني ينفى ان يشاركه في شيء ويماينه في شيء والذي فيه ما يشارك به وما يماين به فهو
مركب والمركب محال (فتقول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه
الا قولهم الحكمي عنهم في نفي الصفات وهو أن المركب من الجنس والفصل مجمع من اجزاء فان كان
يصح لواحد من الاجزاء ارجح لوجوده دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداه وان كان
لا يصح للاجزاء دون المجتمع ولا المجتمع دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في
الصفات وبيننا أن ذلك ليس محال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل فاما
العظام التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب
الوجود ما وصـفه فمعه وهو أن لا يكون فيه كثر فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على
اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو
في هذا النوع اظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كاتقسام الموصوف الى ذات
وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فهما
ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة
نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله ان الانسانية هل تستغني عن
نفسها اذ انضم اليها شيء آخر فهذا البعد عن الكثرة من الصفة والموصوف من أي وجه
يستحيل أن تقطع تسلسل المعلولات على علمتين احدهما عائلة السموات والانحرى علة المعاصر
أوأحدهما علة العقول والانحرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما

بن الحجرة والحجارة في محل واحد فانهم ما يتباينان بالذات من غير ان يفرض في الحجرة تركيبا جديدا
فصحا با بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو فوض كثره لا يقدح في وحدة الذات من
أي وجه يستحيل هذا في العلم وهذا بين مجزئهم عن نفي المجاهضات بين (فان قيل) انما
يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان شرطيا وجوب الوجود به يعني ان
وجود الكل واجب وجوده لا يتباينان وان لم يكن هذا شرطيا ولا الاشارة شرطية - بكل ما لا يشترط
في وجوب الوجود وجوده مستثنى عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (قلنا) هذا كما ذكرته
في الصفات وقد تكلمنا عليه - ومما شأنا التلخيص في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود - وقد اوضح
انا لان سلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به موجود الفاعل له فقديم وان كان
لمراد هذا فليتل لفظ واجب الوجود وانين ان وجود الفاعل له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد
والتباين ولا يقوم عليه دليل فيبقى قوله - ان ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هو
ان ما لا - له قديما انه لا يعمل بكونه لا - له - في طابع شرط - هاذو وكقول القائل ان
للسوادية هل هي شرط في كونه اللون لو ان كان شرطيا لم كانت الحجرة فيقال اما في حقيقة
الاشترط واحد - ه - ما عني تموت حقيقة الاولوية في العقل واما في وجوده فالشرط
أحده - ما لا يعميه أي لا يمكن - في الوجود الاول فصول - في كذلك من ثبتت ذاتها وبتقطع
الذات - ما فيقول بنماينان - م - في الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على
التعيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية - فرائد الى الماهية
ولا يجوز في واجب الوجود ان ليس له الا وجوب الوجود وليس ماهية مضافا الى الوجود اليها
وكما ان فصل السواد - في الحجرة لا يشترط لاولوية في كونه اللونية انما يشترط في وحدتها
الخاصة - له - فذلك كما ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود اراحد - لا الاول
كالاولوية لا لون لا كالوجود المضاف الى الاولوية (قلنا) لا سلم ان به حقيقة وموصوفة بالوجود
على ما ذهبنا في المسئلة التي بعد هذه وقولهم انه وجودا لاهية خارج عن العقول وخرج
حاصل الكلام الى انهم يترافق المتقدمة على نفي التركيب المتخذي والعص - في ثبوتها على
نفي الماهية وراه الوجود فقهما ابطنا الاخير الذي هو اساس الاساس بطل عليهم الكل وهو
يثبان ضعف التبع - فرب من بيت العنكبوت (الذي انفي الازام) وهو يقول ان لم
يكن الوجود والجوهر - والمبدئية - حادثة ليس - فولا في جواب ما هو فالاول - كتم عقل
مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود والمه هي باللائكة عندهم التي هو معلول
للاول فقول مجردة عن المواد فلهذه الحقيقة سميت الاول ومعلومه الاول فان الموحى الاول - وما
بها لا تركيب في ذاته الامن حيث لو ارمه وبها ما تركن - ان كل واحد منهما ما عمل مجرد عن
المادة وهما حقيقة جنسية فلا بد من العقاب المجرده لاذن من اللزوم بل هي الماهية وهذه
الماهية - شتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يتباين بينهما شيء آخر فلهذا - انهم الاثنية - به -
مسألة وان باينتها في الماهية غير مائة المشاركة العقلية والمشاركة في الثانية
فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عنه - من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد - الماهية
وكان الاول الاول وهو العقل الاول الذي ابدعه الله من غير واه طامه شأنا في - ما عني

والدليل عليه أن القول التي هي معلولات أنواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية واختلافها
 بفصول سوى ذلك وكذلك الأول شاركت جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير إلى
 أن العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم يومس. فلهذا في إبطال قولهم أن وجود
 الأول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له
 كالماهية لغيره والكل لا م عليه من وجهين (الأول) المطالبة بالدليل فنقول لهم عرفتم ذلك
 بالضرورة أو النظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فإن قيل) لأنه لو كان له ماهية
 لكان الوجود مضافا اليها أو تابعا لها ولازم لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا
 وهو متناقض فنقول هذا رجوع إلى منبج التلبس في إطلاق لفظ الوجود الواجب فإنا نقول
 له حقيقة وماهية وذلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وأن
 أحبوا أن يسموه تابعا ولازماء فلا شاع في الأسامي بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود بل لم يزل
 هذا الوجود نديعا من غير دلالة فاعلية فإن عنوا بالتابع المعلول أنه علة فاعلية فليس كذلك
 وإن عنوا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه إذ الدليل لا يدل إلا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة
 موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية (فإن قيل) فتكون الماهية
 سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية في الأشياء الحادثة
 لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم أن عنوا بالسبب الفاعل له وإن عنوا به وجه آخر
 وهو أنه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فإن انقطع
 فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وكل
 براهينهم تحكيات مباحة على أخذنا واجب الوجود بمعنى أن له لوزم وأنسلم أن الدليل قد دل على
 واجب الوجود بالهاتف الذي وصفه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع إلى
 دليل في الصفات وفي الانقسام الجفسي والعصلي إلا أنه انخسف واضعف لأن هذه السكينة
 لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ والفاعل تسع لتقدير ماهية واحدة موحودة وهم يقولون كل ماهية
 موجودة فتكثر ذوقها ماهية موحودة وهذا غاية الضلال فإن الموحود الواحد معلول بكل
 حال ولا مرد الأول متفق وهو حقيقة لا يتغير الوحدة (السلك الثاني) هو أن نقول بوجود
 بلا ماهية ولا حقيقة غيره معقول وكما لا نزل عدم ما مر إلا بالابتناف إلى وجوده بقدر عدمه
 فلا نزل وجودا مرسلانا لا إضافة إلى حقيقة معينة لا سيما إذا عيب ذات واحدة فكيف يتعين
 واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فإن في الماهية نفي الحقيقة وإذا نفي حقيقة الموجود
 لم يبق الوجود فكم قالوا لو حردوا لموجود وهو متناقض ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا
 لمجازا أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الأول في كونه لا حقيقة له فولا ما ذهب إليه
 ويؤيد أنه في أنه له علل والأول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعلولات وهل له سبب إلا أنه غير معقول
 في نفسه وهو كما لا يعقل في نفسه فمأين في علته لا يصير معقولا وما يعقل أن يتدبر له علة لا يخرج
 عن كونه معقولا وانتهى إلى هذا الحداثة طاعتهم فقلنا انهم ينزهون عما يقولون
 فانتهى كلامهم إلى النفي الجردان في الماهية نفي الحقيقة لا يبق مع أني البقية لا لفظ
 الوجود ولا يسمى له أصه. لا إذا لم يضاف إلى ماهية (فإن قيل) حقيقة أنه واجب وهو الماهية

قلنا) ولا معنى للترتيب الا في العلة وهو سلبه بغيره مستقيم فيكون في العلة من الحقيقة الاولى
 الحقيقة قلنا يمكن ان يكون منتهى معرفة شيء توصف بانها لا علة لها ولا شيء يوصف بانها لا علة لها معنى للترتيب
 الا هذا على ان لو حركت راحة على الوجود فقد كانت الكثرة وان لم يكن فكيف يكون هو
 المشاهيد والوجود ليس علة له فكذلك انما لا يتصاحب (سأله) في تخصيصهم عن اقسام الدليل
 على ان الاول ليس بجسم (فندول) هذا التعارض فيمن لم يري ان الجسم ما قدس من حيث انه لا يحل
 عن الحوادث في كل حادث فيقتصر على محدث وانما انتم اذا قلتم جسم ما قدس ما اول لو سرده مع انه
 لا يحل عن الحوادث فلم يمنع ان يكون الاول جسما اما الشمس واما المالك الاقصى واما غيره
 (فان قيل) لان الجسم لا يكون الا مركبا من اجزاء متحدة في سائر ما لا يكون في الوجود فانه
 المتعينة والى اوصاف يختص بها الاحتمال في بيان ما في الاجسام والافعال اجسام متساوية في
 انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل التسمية بهذه الوجود (قلنا) وقد ابطال هذا عليكم
 ومنا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا اقتصر على اجزائه الى البعض كان معلولا وقد
 عكسه اعلية وبما انه اذا لم يبعد تقدير وجوده لا يوجد له بعد تقدير مركب لا مركب له
 وتقدر وجودات لا يوجد لها في العدد والتثنية بتدويره على في التركيب وفي التركيب
 على في المشاهدة سوى الوجود وما هو الا اساس الاخير فقد اسب اصلها وبما تتحكمكم فيه (فان
 قيل) انتم ان لم تكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم
 اولاً (قلنا) نفس فالتسوية لوجود جسمه لا ولا نفس الفلك بمجرد علة لوجود جسمه وعندكم
 بل هو موجودان به سواء هما فاذا جاز وجودهما فقدم حازان لا يكون لهما علة (فان قيل)
 كيف اتقى اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل كيف اتقى وجود الاول فيقال
 هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتقى فكذلك الجسم ونفسه
 اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعدان يكونا ذاتا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه جسم
 لا يتحقق غيره والنفس المتعاقبة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس
 في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم يجوز ان يكون
 في النفوس نفس تختص بخاصة تتباين الان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك
 لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا اننا لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم
 المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الوجود الاول ما لا يضاف الى موجود اصله
 ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالة منه فكذلك في نفس الجسم
 والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قدر من الاجسام فهو متقدر بقدر يجوز ان
 يزيد عليه وينقص منه فيقتصر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى محض تخصيصه فلا يكون اولاً
 (قلنا) هم يشكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقداره يجب ان يكون عليه لنظام الكل
 ولو كان اصغر منه أو أكبر لم يجوز كما انكم قلتم المعلوم الاول يقض الجرم الاقصى منه متقدرا
 بقدر اوسع من المقدار بالنسبة الى ذات المعلوم الاول متساوية ولكن تعين بعض المقادير لا يكون
 النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجوز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول بل لو ائتمروا
 غيره في المعلوم الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبني للخصيص مثل ارادته مثلا

(١٠)

في سطح السؤال الذي لم أره هذا المقدار دون غيره كما أن الموعود في المسلمين في هذه الأمم الاشياء
الى الارادة القديمة وقد تباين عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطة القطبين
فما بان انهم مضطربون الى تصور مرتبة من الاشياء من مثله في الوقوع به لانه فصورته بتغيره
كصورته بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم يختص بهذا المقدار وبين
ان يتوجه في العلة فيقال ولم يخصه به بهذا المقدار عن مثله فان امكن دفع السؤال عن العلة
بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ ان تمام مرتبط به - ون غيره امكن دفع السؤال عن نفس الشيء
ولم يقتصر الى علة وهذا لا يخرج منه فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع
فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصاً على أصالة - وهم يذكرون الارادة
المعروفة وان لم يكن مثلاً فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديماً كما وقع بالعبادة القديمة
بمنهم وليس عندنا ان في هذا الكلام مما أوردناه لهم من ترجيح السؤال في الارادة القديمة
واقامة ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين هذا ان من لا يصح صدق بحديث
الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلاً (مسئلة) في تجزئهم عن
اقامة الدليل على ان العالم صانع علة (فنقول) من ذهب الى ان كل جسم فهو واحد لانه
لا يخلو عن الحوادث على مذهبهم في قوله - انه يفكر الى صانع وعلة واما أنت فما الذي يمنعكم
من مذهب الدهرية - وهو ان العالم قديم كذلك لاهلته ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس
يحدث في العالم جسم ولا يعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات
وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي خشوفك انهم واسبابها وموادها قديمة وانما تتبدل
عليها الصور بالاعتراجات والاصح الات وقد دلت النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث
ينتهي دلالة الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة وصدورها نفس ندبة لاهلها فاذن لاهل
للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كونه عليه لم يزل قديماً كذلك بالعلة اعني الاجسام فما معنى
قولهم ان هذه الاجسام وجودها باسلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لاهلته فهو واجب الوجود
وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما ينبغي به ان اسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا
فساد ما ادعيه هؤلاء من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد
اقتضينا هذا الدهر في اول الامر اذ يقول لاهل الاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة
للبعض الى ان تنهي الحركة الدورية هي بعضها اسباب البعض كما هو مذهب الفلاسفة في قطع
تساويها ومن تأمل ما ذكرناه علم بحجج كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولم
الدهر والاحسان كما صرح به فرفيق وهم الذين رفقا بتمني انهم هؤلاء (فان قيل) الدليل
عليه ان هذه الاجسام اما ان تكون واجبة الوجود وهو محال واما ان تكون ممكنة وكل ممكن
منتهى الى علة (قلنا) لا يفهم معنا واجب الوجود ممكن الوجود فممكن لا بدساتهم من منتهى في
هاتين الامتنان فاذ دل الى المفهوم وهو في العلة واقامة فكلما كانهم يتناولون هذه الاجسام لها
علة ام لا - فقل الدهر لاهلها لاهلها المنة كذا ادعى في بالان كان هذا فنقول
انه واجب ليس بممكن ومنهم ان الجسم لا يمكن ان يكون واجباً كما لا أصل له (فان قيل) لا
لا بد من الجسم له ابتداء وان الجملة انما تتوهم بالاجزاء وان الاجزاء تكون ما تتوهم في الذات

الجملة (فان) قد يكون كذلك فالحجة تقوم على ما هو متصاف به ولا على ما لا يتصور ولا على ما لا يتصور
 بل هي قديمة كذلك لا على ما عليه فلا تكفي هذه الجملة كروية من ارض في المكمل من
 الموجود الاول وقد انطاشاه عليهم ولا يدل لهم سواء بان من لا يعتقد حدوث الانقسام فلا
 أصل لا اعتقاده في المصانع أصلاً (مسألة) في تجهيز من يرى ان الاول يعلم غيره ويعلم انواع
 والاعيان يخرج كل (فتقول) ان المسألون لنا انهم انهم الموجود في حادث وقديم ولا
 يكن عندهم قديم الا الله صفة فانه وكان ما عدا ما من حوت بارادته حركات عندهم بقدرة
 ضرورية في علمه وان المراد الضرورية لا بد وان يكون معلوماً ليريد فصار علمه ان الكل معلوم له
 لان الكل مراد به وحادث بارادته فلا كاش الا هو حادث بارادته ولا يبقى الا اذا ارادهم بحيث ان
 يريد علمه عارداً فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل
 عندهم معلوماً لله تعالى وعرفوا به الطريق بعد ان بان لهم انه يريد لاجداث العالم فاما انتم
 فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم انه يعرف غيره فانه فلا بد من الدليل عليه
 وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراج كلامه يرجع الى قاضين (المن الاول) ان
 الاول موجود لاني مادة وكل موجود لاني مادة فهو عقل محض وكل ماهو عقل محض فجميع
 العقولات مكشوفة فان المانع عن ذلك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس
 الآدمي مشغولة بتدبير المادة أي البدن واذا انقطع شغلها بالموث ولم يكن قد تنقش بالشموات
 البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقائق العقولات
 كلها ولذا كقضي بان الملائكة كلهم يعرفون جميع العقولات ولا يشغلهم شيء لانهم ايضا
 عقول مجردة لاني مادة فتقول قولكم ان الاول موجود لاني مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم
 ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم فبقى قولكم وما هذه
 صفته فهو عقل مجرد فماذا تعني بالعقل ان عتيت بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فهذا نفس
 المطلوب وموضع النزاع فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عتيت به غيره وهو انه
 يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولا يمكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل
 نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس بضروري وقدما نفرد به ابن سينا عن سائر
 الفلاسفة فكيف تدعيه ضروري وان كان نظر باقاً البرهان عليه (فان قيل) لان المانع من
 ذلك الاشياء السادة ولا مانع فنقول نسلم انها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وبنتظم قياسهم على
 شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هـ في المادة فهو لا يعقل الاشياء ما هو لانه
 ليس في المادة فاذن يعقل الاشياء فهو ذا استثناء نقبض المقدم واستثناء نقبض المقدم
 غير منتج بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هـ ذا انسا فاهو حيوان لكنه ليس بانسان
 فاذن ليس بحيوان فهو ذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرساً فيكون حيواناً
 استثناء نقبض المقدم ينتج نقبض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس
 التالي على المقدم وذلك بالمحصور وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
 لكن الشمس ليست طالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا يسبب له سوى طلوع
 الشمس فكان أحدهما منه كساعلي الاخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيار

العلم الذي يستند منه هذا الكتاب (فان قيل) ان العلم بالشيء كمن وهو ان العلم
 بمسوره في الوجود لا يمنع سواه (قلنا) وهذا الحكم في العلم عليه (العلم الثاني) هو العلم بالوجود
 لم يقبل ان الاول مراد بالاحداث وان الشكل حادث عند تازي ما باننا نقول انه فعله وقد وجد
 منه الا انه لم يزل يصنع الفاعل في كل زمان فاعلا فلا يشارك غيره في الوجود والقدار وانما في اصل الفعل فلا
 راد وجب كون الفاعل عالما بالآفاق الفاعل بالكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين
 (احدهما) ان الفعل في نفسه ان ارادى كعمل الحيوان والانسان وطبيعي كعمل الشمس في
 الاضائة والنار في التسخين والسماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي كفاي
 الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا وعندكم ان الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن
 ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل يلزم الكل بذاته كما يلزم النور بالشمس
 وكما لا قدرة للشمس على كشف النور ولا النار على كشف التسخين فلا قدرة للاول على الكشف
 عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبرارهم هذا الخط وان تجوز في تسميته فعلا فلا يقتضي علما
 الفاعل اصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل
 فتمثيل النظام الكلي هو سبب فيض ان الكل ولا مبدء له سوى العلم بالكل والعلم بالكل
 عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور عن الشمس (قلنا) وفي هذا
 خالفنا اخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منه الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار
 لا من حيث انه عالم بها فانما الخيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الارادة وكما لم يشترط علم
 الشمس بالنور للزوم النور بل يقع بها النور ضرورة فانه قد رد ذلك في الاول ولا مانع منه (الوجه
 الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم ايضا باصداره فعندهم فصل
 الله وادوهو المعلوم الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي ان لا يكون عالما بالا به والمعلوم الاول
 يكون عالما ايضا باصداره فانه فقط فان الشكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة
 والتولد واللازم فالذي يصدر مما يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شيء
 واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد
 تكون بتحرك ارادي بوجوب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من
 مصادمته وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضينا بانه لا يعرف الانفسه
 لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف
 فوقه وكيف يكون المعلوم اشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من عقالة الفلاسفة في
 نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة اولادهم ترك
 الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) ثم تنكر على من قال من الفلاسفة ان
 ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليسه تفضيلا لافانه في ذاته قاصر
 والانسان يشرف بالمعقولات اما ليطمع على مصالحة في العواقب في الدنيا والآخرة واما لتكمل
 ذاته المنظمة المتأصلة وذات اسائر المخلوقات وامادات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم
 بكل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قات في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات
 الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى مغزؤه وان المتغيرات الداخلة

في الزمان المنقضية إلى ما كان ولا يكون لا يعرفها الأول لأن ذلك يوجب تعسفا في ذاته ولأنه
ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الخواص والحاجة اليها ولولا
نقصان الآدمي لما احتاج إلى خواص لتعريضه عما يتعرض للغير به وكذلك العلم بالحوادث
الجزئية زعمهم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها ونذكرنا المحسوسات كلها والأول
لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شأنا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات
العقائدية أيضا يجوز ان يثبت لنفسه ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان أيضا وهذا لا يخرج منه
مستثناة في تجهيزهم عن إقامة الدليل على ان الأول به ذاتا أيضا (فنقول) المعلوم لما
عرفوا حدوث العالم بإرادته استدلو بالارادة على العلم ثم بالارادة العلم جميعا على الحياة ثم بالحياة
على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف أيضا ذاته فكان هذا منهجا معة ولا في غاية المتانة
فاما انتم فاذا نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر عنه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة
والطرح فأي أحد في ان يكون ذاته ناما شأنها ان يوجد منها المعلوم الأول فقط ثم يلزم من
المعلوم الأول المعلوم الثاني إلى تمام ترتيب الموجودات ولكن مع ذلك لا يشهد بمرادته
كأنه يلزم منها الصفة والشخص يلزم منها الدور ولا يعرف واحدا منهما مادته كما لا يعرف
غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر عنه فيعرف غيره وقد يدان مذهبهم انه لا يعرف غيره
والمرئى من خالهم في ذلك موافقهم بحكم وضعهم وأدلة يعرف غيره لا يبعد ان لا يعرف نفسه
(فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الأول ميتا (قلت) فقد ذكرتم ذلك على
مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كن من لا يعمل بإرادة وقدرة واختيار ولا جمع
ولا يصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الأول خالبا عن هذه
الصفات كلها فاي حاحه به الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل يرى من المبدء عقل بديله
فيعقل نفسه بتقديره ان ذلك حكم لا برهان عليه (فان قيل) البرهان عليه ان الموجد بديقه
الى حي والى ميت والحي اقدم وأشرف من الميت والأول اقدم وأشرف فأي حيا وميت
مستبعد ان لا يستحيل ان يكون في مع المولاه المسمى وهو لا يكون حيا (فاما) هذه الاماات فاما
(نقول) لم يستحيل ان يلزم من لا يعرف نفسه ان يعرف نفسه بالموسائل الكثيرة أو بهر
واسطة ما كان المجهل لذلك كون المعلوم أشرف من العلة فلم يستخير ان يكون المعلوم أشرف
من المولى وليس هذا بهيا ثم هم يذكرون اشهره في ان وجود الكل تابع لمبدأه الى
علمه (الدليل عليه) ان غير ما عرف اشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع
ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى راء لهو الحاشا - فلو كان البصير أقدم ويا كن
الأول بصيرا والمأ بالاشياء المكنة كما نذكر ذلك وتقولن ان اشرف في البصير وانهم
بالاشياء بل في الامتصاص العلم والاعمال والاشياء بحيث يوجد في الكل الذي
فيه العلم وذكرا الاضمار وكذلك لا اشرف في معرفه الداء بل في كنهه من مبادئ الحيوان
المعروفه راء اشرف مخصوص به في الضمير فيصطرون الى في علمه ابصارا في ادب يدل على
شي من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم وبسبب ذلك يستدلون
كاه على من اندهم الامور من انظر العقل في جميع ما ذكره من صفات الارل أو ذوه لا جهة لهم
عليه

عليه الاتصاف بالثبوت وطاوت ثبوت كسوف القمر فيها في الطينيات ولا غرور لحوار العقل في الصفات
الالهية ولا تحجب انما الجب من عظم بانفسهم وباللهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور
معرفة بصفية مع ما فهم من الخط والخيال **(مسئلة ٢)** في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قوله
لا يعلم الخزيات المتبقية بانفسهم الزمان الى الآن والى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك
وان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الانفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم
غيره وهو الذي احتاره ابن سينا وقد رتب اليه يعلم الاشياء علميا كليا لا يدخل تحت الزمان ولا
يختلف بالمسافي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه متقال ذرة في السموات
ولا في الارض الا انه يعلم الحرييات بذوع كلي ولا بد اولان فهو مذهبهم ثم الاشياء فقال
بالاكثر ارض وتبين هذا المثال وهو ان الشمس مثلكه كسوف بعد ان لم تكن منكسفة ثم
تنبلي فيحصل لها ثلاثة احوال اعنى الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود اى سيكون
وحالة هو فيها موجود اى هو كائن وحالة ثالثة هو فيها معدوم واكسوف من قبل (وانما) يراه
هذه الاحوال الثلاثة معلوم بمخاطبة فاننا علم اولان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن
وثالثا انه كان وليس كائنا الا ان وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وقواعدها على الخلق يوجب
تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الا ان كان جهلا لا علم له ولو علم
بعدم وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا تقوم مقام بعض فترى وان الله تعالى لا يمتثل
حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لم تتغير حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور
الثلاثة والعلم ببقية المعلومات ما لا تغير المعلومات تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير
على الله تعالى محال وحيث اننا نعلم الكسوف وجب عدمه وعوارضه ولا يمكن علمها هو
يتغير به في الازل والابد ولا يمتثل مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود
وانهما حصل لهما بواسطة الانسكة التي سهوها باصطلاحهم عقلا مجردة وعلم انهما يتحركان
حركتين دوريتين يعلم ان بين فلكيهما استسطاعا على نقطتين هما الرأس والذنب وانهما يجتمعان
في بعض الاسواق في الازمنة فتكسوف الشمس اى يحصل جرم القمر بينهما وبين العين
النسابة في وقت تشرق الشمس من الاعلى وانها اذا جاوزت العقدة مثلاً بعدة مدار كذا وهو سنة واحدة
فانها تكسوف مرة اخرى وان ذلك لا يكسوف يكون في جميعها اولها اونسها وانها تكسوف
ساعة او ساعتين وهكذا الى غير ذلك احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء
واكسوف علمهم هذا من الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يمتثل
ولا يوجب تعديرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث ثانيا الله سبحانه بالاسباب وتلك الاسباب
له اسباب يتغير الى ان تنتهي الى الحركة الدورية السمرية ومنسب الحركة الدورية نفس
السماوات راسب يتحرك الى الشمس الشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المتشربين قال الكل
مع الخلق له من هو منكم كسوف له انكشافا وادامته اسبابا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا فحالة
الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الا ان لا يعلم بمدته انه انجلي الا ان وكل ما يجب
في تعديده الاضافة الى الزمان ولا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير وهذا ما ينقسم بالزمان
وكرامتهم فيها انفسهم بالمسادة وان كان كسوف الشمس والناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم

عوارض ريدوعرووخالدوانعيايعلم الانسان المطابق بعلم كلي ويعلم هوارضه وخواصه وانه
يذهب ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للباطن وبعضها للآني وبعضها للآدر والذو بعضها
تروح وبعضها فودوان قواي يذهب ان تكون مشبوبة في اجزائه وعلم سيرا الى كل صفة في داخل
الادمي وباطنه وكل ماهومن لواحدة وصفاته ولوارمه حتى لايعزب عن علمه شيء وعلمه
كليسا فاما شخص زيد فاما يتميز عن شخص عمر والحس للعقل فان عماد القير الاشارة الى
جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فانه وشاره الى
نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل
في حقه وهذه قاعدة اعتقدها واستاصلوا بها الشرائع بالكلمة ارمحهم ونسا ان زيدا مثلا
لو اطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله طالما عساه تجد من أحواله لانه لا يعرف ريدا بعينه
فانه شخص واذا عساه حادثة بعد ان لم يكن واد لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله واذا عساه
بل لا يعلم كعز زيد ولا اسلامه وانما يعلم كقهر الانسان واسلامه مع علمه كليا لا محسوسا
بالاشخاص بل يلزم ان يقال قد يدعى محمد صلى الله عليه واله وهو لا يعرف في تلك الحالة انه
محمد يدعى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه عساه يعلم أن من الناس من يدعى بالنبوة
وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس
والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تقسم بانقسام ازمان من شخص معين ونوجب
ادراكها الى اختلافها تغيرها فاما اردنا أن ندكر من نقل مذهم اولاً ومن فهمه ثانياً ثم من
القابح اللازمة عليه ثالثاً فانه كذا لأن خباياهم ووجهه وادله (وخلافهم) ان هذه أحوال
ثلاثة مختلفة واختلافات اذا عساه على محل واحد أو جهة فية تغير الاحمال فان كان حاله
المكسوف عساه بانه سيكون كما كان قبله دهر جاهل لاسالموا ان كان عساه بانه كذا قبل ذلك
كان عساه بانه ليس كذا وانما سيكون فقط اذا خالف عساه فاحتمات حاله فلهذا التغير لا معنى
للتغير الاختلاف في العلم فان من لم يعلم شيء ثم علمه بعد تغير من لم يكن له علم بانه كذا ثم حصل حالة
الوجود بعد تميز وحقه وهذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اصنافه محسوسة كذا وكذا بيا عساه
فان هذا لا يرجع الى وصف ذات بل هو اضافة محسوسة فان تحول الشيء الذي كان على ذلك الى
شيء آخر تغيرت اضافة ذلك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل اضافة الى الذات وليس بتبدل الذات
ومن هذا المبدأ اذا كنت قادر على تحريك أجسام ماصرة دين يدريك فان عدمت الاجسام
وانعدم بعضها لم تغير قولك البربرية ولا تغيرك لان القدرة قد عساه على تحريك الجسم المتماقي
أولاً ثم على المعين ثانياً من حيث انه جسم فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين رصه اذ انما بل
اضافة محسوسة فعدمه يوجب زول اضافة لا تغير في حال التصادر والثبات في الذات وهو
ان لا يكون عساه لم أولاً يكون قادراً فيقدره هذا تغير وتغير المعين لم يوجب تغييره لم فان حقيقة
ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بالعلم المعلوم المعين
على ما هو عليه فتمت اضافة علمه على وجه آخر علم آخر بالضرورة وتماقبة توجب اختلاف حال العالم
ولا يمكن ان يقال ان للذات عساه واحدة فيصير العلم بالكون بعد كونه عساه بانه يكون ثم
هو يصير عساه بانه كان بعد ان كان عساه بانه كذا قاله واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه

الاضافة الى الذات في العلم يجب ان يكون بغير ان يضاف اليه العلم ذاته بل العلم
 وهو حال على الله تعالى (والا فترض) عليه من وجهين (الاحدهما) ان يقال ثم تنكرون على
 من يقول ان الله تعالى له علم واحد وجود العلم بالكون وهو بعينه بعد الانضمام الى العلم
 علم ذاته بكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانضمام الى العلم
 هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدل في ذات العلم فلا توجب تبدل في ذات العلم
 وان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على جنسك ثم يرجع الى قدامك
 ثم الى شعبك وبتعاقب عليك الاضافات والتبدل ذلك الشخص المتقبل دونك وهكذا في
 ان تتهم الحال في علم الله تعالى فاننا نعلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا يتغير
 وغيره من في المتغير وهو متعلق عليه (وقولهم) من ضرورة ثبات العلم بالكون الآن
 والانضمام بعده تغير فليس بمسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد عدا
 عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يتحلى لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكان العلم عند
 طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدمه الآن وبعده بانه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد
 الباقي كافي في الاطاحة بهم هذه الاحوال الثلاثة فيبقى قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخله
 في حقيقة ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل
 الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صحيح هذا فاسد كوامسك اخوانكم من
 الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق
 والحيوان المطلق والحجاء المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافات اليها مختلفة لا محالة
 ولا يصلح العلم الواحد لان يكون عاما بالمختلفات لان المضاف مختلف فالاضافة مختلفة
 والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ويوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا نقط مع الفاسل اذ
 المتماثلات ما سدد بعضها سدد البعض والعلم بالحيوان لا يسد سدد العلم بالحجاء والعلم بالحيوان لا يسد سدد العلم بالحيوان
 لا يسد سدد العلم بالحيوان (ثم هذه) الانواع والاجناس والعوارض الكتابية لانها
 لها وهي مختلفة والعلوم المختلفة تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير زيد
 وليت شعري كيف يستغيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المتعددة
 أحده الى الماضي والمستقبل والآخرة وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس
 والانواع المختلفة والاختلاف والتباين بين الاجناس والانواع المتعددة أشد من الاختلاف
 الواقع بين أحوال الشيء الواحد المقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا كيف
 يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الزمان دون اختلاف الاجناس
 والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا يوجب الاختلاف واذا لم يوجب
 الاختلاف جاز الاطاحة بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغير في ذات
 العالم (الاعتراض الثاني) هو ان يقال وما المانع على أصابعكم من أن يعلم هذه الامور الجزئية
 وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهنم من المعتزلة
 الى ان علمه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم يذكر
 جماهير اهل الحق عليهم الامن حيث ان التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث

فهو حادث وليس بقديم بل ما لم يتم فيه حكم ان العلم قديم وانما يتناول من التغير والخطا فاما
 متغير فلا يتبع لكم من هذا الاعتماد (وان قيل) ان الحوادث في العلم الحادث في ذاته لا يتغير
 لما ان يحدث من حيزه او من جهة تغيره ويحال ان يحدث عنه فانما بان القديم لا يتغير منه
 حادث ولا يتغير فاعلم ان لا يمكن فاعلم انه لو ثبت تغيره او قد قررنا في غير الحدوث السلام
 وان حصل ذلك في ذاته من جهة تغيره فكيف يكون غير متغيرا عنه ومنه قوله حتى يتغير حيزه
 على سبيل التغير والاعتبار من جهة غيره (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال بل احكم
 اما قولكم انه مستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد استلزمنا في ذلك ان العلم القديم وحده
 يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط استحالته كونه اول حدوثه
 الحوادث ليست لها سبب حادث في غير زمان بل تدعى الى وسطة الحركة الدورية الى شيء
 قديم هو نفس العلم وحيزه فالنفس القائمة قد تغيرت والحركة الدورية مقتضية من اول حيزه من
 اجزاء الحركة بحيث تدعى وبما بعده فحده لا يحال فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم
 ولكن اذا تشابهت احوال القديم تشابه فيضان الحوادث مقتضية على الدوام كما يشابه احوال
 الحركة لسان كانت تصدر من قديم تشابه فيضان الحوادث مقتضية على الدوام كما يشابه احوال
 يجوز صدور حادث من قديم اذا كانت تصدر على التشابه والدوام فليكن العلوم الحادثة من
 هذا القبيل (واما القسم الثاني) وهو صدور هذا العلم في غير (نقول) ولم يستعمل ذلك
 عندكم وليس فيه الاثنية امور (أحدها) التغير وقد بينا لزومه على اصلكم (والثاني) كون
 التغير من التغير والتغير وهو ليس بمحال عندكم فليكن حدوث الشيء سبب الحدوث العلم به كما انكم
 تقولون مثل الشخص المتلون بآراء الحدوث بالضرورة سبب لا تطابع مثل ذلك الشخص في الطبيعة
 الجلية دية من الحادثة عند توسط الهواء المشف بين الحادثة والمبصرة فاذا كان يكون حدوث
 الحوادث سببا لا تطابع الصورة في الحادثة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث
 سببا للحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك فيكون حصول الشخص
 المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا للحصول الادراك فليكن ذات العلم الاول عندكم مستعدة
 لقبول العلم ويخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم
 المتغير عندكم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على ايمان واجب
 الوجود دليل الا قطع سبب له العلم والمعلومات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم
 متغير (والامر الثالث) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يوجب التغير
 واستلزامه التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث
 بوساطة ثم يكون حدوث الحوادث سببا للحصول العلم به كما هو السبب في تحصيل العلم بنفسه
 وليكن بالوساطة وقولكم ان ذلك يشبه التغير فليكن كذلك فانه لا يبق باصلكم اذ زعمتم ان
 ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهو هذا ايضا
 يشبه نوعا من التغير ويشير الى انه كما اضطر فيما يصدر منه (وان قيل) ان ذلك ليس باضطرار
 لان كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير فان كماله في ان يعلم جميع الاشياء
 ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالنا لاننا نقصنا وتغيرنا فليكن كذلك

في جسمه والله اعلم (مسألة) في تقريرهم عن اقامة الدليل على ان السموات اجسام حيوانية مطيع لله
فقال بمرتكبة الدورانية (وقد قالوا) ان السموات حيوان وان لها نفسا تدب بها الى بدن السموات
كطبيعة نفسنا الى ابداننا او كما ان ابداننا تتحرك بالارادة فتدور اغراضنا بتحرك النفس فكذلك
السموات وان فرض السموات بمرتكبة الدورانية جمادات ترب العالمين على وجهه... فذكره
(ومذهبهم) في هذه المسئلة بما لا يذكر امكانه ولا يدعى استحالة فان الله تعالى قادر على
ان يخلق ما يشاء في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مدبرا فان الشكل
المخصوص ليس شرط الحياة اذا الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة في قبول الحياة وليكننا
ندعى بجهريهم من معرفة ذلك بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطاع عليه الا الامور
بالهيام من الله او وحى وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا يدان يعرف مثل ذلك بدليل ان
وجه الدليل وساعد (رايكا تقول) ما اوردوه دليل لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يقيد بقطعة ما
فلا (ونحن نعلم) فيه ان قالوا السموات متحركة وهذه مقدمة حسنة وكل جسم متحرك فله محرك
وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكان حيا وحيوانا لان كل جسم متحرك وكل محرك
فاما ان يكون منه شئ من زات الحركة كاطبيعة في حركة الحجر الى اسفل والارادة في حركة
الحيوان مع القدرة واما ان يكون محركا خارجا وليكن محركا على طريق القمر كرفع الحجر الى فوق
وكل ما يتحرك لمعنى في ذاته فاما ان لا يشع ذلك الشئ بالحركة وتقعن ان جسمه طبيعة متحركة
الحجر الى اسفل واما ان يشع به ونحن نسببه ارادنا ونسببه انما فصارت الحكمة بهذه التقسيمات
الحاضرة الدائرة بين الفنى والاثبات اما قسمه بقدر ما طبع به واما ارادة واذ ابطال القسمات فبين
اثبات ولا يمكن ان يكون قسمه بالان الحركة القاسم را مجسم آخر محرك بالارادة او بالقسم
ويذهب الى ان ارادة زعمها ثبتت في اجسام السموات فتحرك بالارادة فقد حصل الفرض
فاى فائدة في رضع حركات قدرته وبالاتفة لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال يتحرك
بالقسم رايته الى هو المحرك بعمر واسطة وهو هو الى انه لو يتحرك به من حيث انه جسم وانه خالق
لازم ان يتحرك كل جسم فلا بد وان تخصص الحركة بسعة بها بتميزه من الاجسام رايته
السعة هي الحركة القاسم اما الارادة او العلم ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يتحرك بالارادة
لان ارادته تاممب الاجسام نسبة واحدة فلم يستد هذا الجسم على الخصوص لان يراد تحريكه
دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك خرافا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدوث العالم واذ اثبت
ان هذا الجسم فبني ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو مبدأ الحركة
السموية في فني ان يقال هي طبيعة وهو غير ممكن لان الطبيعة تتجه في ذاتها قطعا لا تكون متجهة
للمركبة لان معنى الحركة هروب من مكان وطولها ان كانا في مكان كان الى في جسمه ان كان
هالبا باله لا يتحرك عنه ولان الاتفة ترك رقيق مخلو من الماء والحق الى اسفل واداغس
في الماء تحرك الى الماء فانها هربت الى الماء لانها طبيعة تتجه في ذاتها الى ان تغرق
الى مكان لا يملكه هروب من الماء الى المصلايم كالهروب الى الهواء وسقط الماء الى حده الى الهواء
والحركة الدورية لا تصدر ان تكون اجسامه لان كل موضوع وان سرحه المبرم منه فهو
عالم به را هروب عنه بالطبع لا يتكون مطاوعا بالطبع وله الك لا يهرب في حماره عن

الهوام الى باطن الماء ولا الحجر يصرف به عند الاستعداد له في الارض في هود الى الهواء فيبقى
 الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاشهادية) هو اننا نقول نحن نقدر ثلاث
 احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها (الاول) ان تقدر حركة السماء قهر الجسم آخر
 مر يد قهركمها يدبر هادي الدوام وذلك الجسم المتحرك لا يكون ككرة ولا يكون عبيطاً فلا يكون
 سماه فيه بل قهرهم ان حركة السماء ارادية وان السماء اجسام وان هذا الذي ذكرناه ممكن وليس
 في دفعه الا مجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقول الحركة قهرية ومبدأها ارادة الله فاننا نقول حركة
 الجسم الى اسفل ايضا قهرية تحدث بخناق الله الحركة فيه وكذلك التدول في سائر حركات الاجسام
 التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم تختص به وسائر الاجسام تشاركها في
 الجسمية فقد بينا ان الارادة القدسية من شأنها اقتضاب الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى
 اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع النهاية والنقطة
 (والقول الوجه من) ان ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تعيين صفة
 ينقلب عليهم في هذه تلك الصفة (فاننا نقول) ولما نزع جسم السماء بتلك الصفة التي اعارق
 غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم يحصل فيه ما يحصل في غيره وانما ذلك بصفة
 أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى وهكذا نقسم الى التي يبرهاه فيضطرون بالانتماء الى
 التوجه في الارادة وان في المادى ما غير الذي عن مثله فيخصه به فنعني عن امثاله (الثالث) هو ان
 يسلم ان السماء اخذت بصفة تلك الصفة بمبدأ الحركة كما عهده في هوى الجحري اسفل الا
 أنه لا يشعر به كالحجر وقهره سم ار المدحوب باطبع لا يكون مبروراً به بالطبع فتابعه لانه
 ليس ثم ما كن متفاداة بالاعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحد فلا الجسم جزء
 بالعسل ولا الحركة جزء بالفضل واعلم انهم فليست لك الحركة لطاب المدح ولا الارادة
 من المكان يمكن ان يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة جسمها
 مقتضى ذلك المعنى لان مقتضى الحركة طلب لما كان سداً كجسم الحركة للوصول اليه (وبراكم
 ان كل حركة هي اجسامها كان او غير هذا ان كان ضرورياً كان كجسمها لمكان المكان مقتضى
 الطبع وحسب العلم الحركة غير مقسودة في جسمها بل وسيلة اليه (وقد) نزول لا بعد ان تكون
 الحركة نفس المقتضى لطلب مكان خالٍ من وجوده في ذلك فاستان ان سداً كجسمها لمكان
 اغلب من احتمال آخر ولا يتبع من اتعا غير قليل ما لا يمكن على السماء بانها ميتة كجسمها لا
 له (مسألة) في ابطال ما ذكره من الشر من الحركة لا بد وقد قالوا ان السماء بطبع الله لا تتحرك
 وتقترب اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يتحرك الله في الحركة من
 حيوان الا اذا كان العسل أولى به من الترك والادلول وبالله في الترك لما سداً كجسمها لمكان
 التقرب الى الله ليس من عند طلب الرضا بل من عند طهارته الى الله تعالى في رضى الله تعالى
 والرضا بان اطاعت هذه الالهة فعلى سبيل الما زيكى من سداً كجسمها لمكان رضى الله تعالى
 ولا يجوز ان يكون العرب بطاب الترس في المكان فانه محال دلالة على الالهة الترس في
 الصفات من الوجود والعدم في وجوده وكل وجوده لا ينفصل عنه الى رضى الله تعالى
 درجات وسائر صفاته فانما باليه سعة لا يمكن ان يكون ارادة في لا يمكن ان يكون رضى الله تعالى

المتعالي لا يتصور له فصل ولا تنقيح ولا تقسيم الاشياء من ماضٍ عليه والاشياء كلها زائدة على
 من المطلق في الصفات والاعراض من الله تعالى وحده لا تتغير في الحقيقة ولا في الماهية ولا في الذات
 ان هذا معنى التقرب الى الله والتمسك به الى طالب القرب منه في الصفات وذلك لا بد من علم
 حقائق الاشياء وان يفي بطلانها على اكل اشوارها المتكثرة فان التعامل الكمال الاقصى
 هو تلك الاشياء التي لا يكون كل ما يمكن لهم من الكمال فيه وحاضر معهم في الوجود وليس فيهم شيء
 بالقرينة حتى يخرج الى الفعل فاذن كالمهم في انشاء القصوى بالاضافة الى ما سوى الله تعالى
 والاشياء لا يمارى بها من غير ان يكون في انشاء القصوى بالاضافة الى ما سوى الله تعالى
 الى ما هو بالفعل كالمشاكل الكبرى والمهيشة وذلك حاضري الى ما هو بالقوة وهو الهبة في الوضع
 والابن وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولا يمكن لغيره ان لا يكون له بالوضع فان الجمع
 بين جميعها غير ممكن فلما لم يكن استيفاء احد الارضاع على الدوام قصدا استيفاءها بالوضع
 فلا يزال يطلب وضع بعد وضع وايام بعد ايام ولا يقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه
 الحركات وانما قصده التشبيه بالابد الاول في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان
 في حقه وهو معنى طاعة الله لا لاشياء الدعوية لله (وقد) حصل لنا التشبيه من وجهين
 (احدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الاول والثاني ما يترتب
 على حركته من اختلاف النسب في التثنية والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالح
 بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخرج على ما تحت فلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها
 فهو ذا فوج استكمال النفس الدعوية وكل نفس عاقلة تشوقه الى الاستكمال بناتجها
 (والاعتراض) على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكي لا يطول به
 فنعود الى الغرض الذي غمقه اخبرنا به من وجهين (احدهما) ان طالب الاستكمال
 بالكون في كل اين يمكن ان يكون جاقعة لاطاعة وما هذا الا كائن ان لم يكن له شغل وقد كفي
 المؤونة في شهوراته وحاجاته فقام وهو يدور في باد أو مبت وهو يزعم انه يتقرب الى الله تعالى
 وانه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن
 له ولست أقدر على الجمع بينها بالعدم فاستوفى بالنوع وان فيه استكمالا وتقربا بقصد عقله
 فيه ويحصل على الحاقة ويقال الانتقال من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كمالا يعتد به
 به أو يشوق اليه ولا فرق بين ما ذكره وبين هذا (والثاني) هو اننا نقول ما ذكرناه من
 الغرض حاصل بالحركة الغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكمال الى
 جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فخلاخت بالبعكس فكانت التي هي مشرقية
 مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكرناه من حصول الحوادث باختلاف الحركات
 من التثنيات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكرناه من استيفاء الارضاع
 والايون كيف ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فبالهال لا تتحرك مرة من جانب ومرة من
 جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها
 وان استمرارها كوت السموات لا يطلع عليها بما مثال هذه الخيالات وانما يطلع الله غايته انبياءه
 وأوليائه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك يحجز الفلاسفة من عند آخرهم عن

بيان السبب في جهة الحركة واختيارها قال بعضهم لما كان اسنكها يحصل بالحركة من
 أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان
 الله اعلم بما الى اصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة واحدة الخبير على العالم السفلي
 وهذا بالمد من وجهين (أ) سدهما ان ذلك ان أمكن ان يتفصيل فيلخص بان مقتضى طاعة السكول
 احتراز عن الحركة والتفسير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فإنه متدلس عن التغير والحركة
 تغير ولو كانت اختار الحركة لافاضة التغير لانه كان يتفزع به غير وائس يثقل عليه الحركة وليست
 تشبهه فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنشئ على اختلاف النسب المتولدة من
 اختلاف جهات الحركات فالتسكن الحركة الاولى مغربية وماء دافعا شرقية وقد حصل به
 الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب لم تعين جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي
 الاصل الاختلاف واما جهة بعينها فليست بأولى بن تقيضها في هذا الغرض (مسئلة) في انما
 قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الحزبات الحادثة في هذا العالم وان المراد بالارواح
 المحمودة نفوس السموات وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحموبات في القوة
 الحافظة المدونة في دماغ الانسان لانه جسم صلب غير مني مكتوب عليه الاشياء كما يكتبه
 الصبيان في الارواح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب بها وادالم يكن المكتوب
 نهاية لم يكن لا يكتب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانها لا يمكن خطوها لانها لا يمكن ان يكون
 ولا يمكن تعريف اشياء لانها لا يمكن ان تكون محدودة (وقدر عروا) ان الملاذكة السموية هي نفوس
 السموات وان الملاذكة السكروية بين القريبين هي العدول المجرودة التي هي حواهر قائمات بها
 لا تحير ولا تصرف في الاقسام فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية ثم ارضي
 اشرف من الملاذكة السموية لانها مبدء وهذه مستعينة والمفيد اشرف من الملاذكة السكروية
 عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه فانقش المبدء مثل العلم رسمه المبدء بالارواح
 (هذا) مقدمهم (والنزاع) في هذه المسئلة يضال النزاع في قلمها ما ذكر وهو قول ابيس
 محالا اذ انتهاء كون اسماء حيوانا تقرر بالعرض وهو ممكن (أما ما سده) فترجع الى اثباته لم
 الخلق بالبركات التي لا نهاية لها وهذا ربما نسق استجالاته فمنها انهم بالاداء عليه ما نهى عنكم
 في قوله (وقد استدلوا) فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادة والارادة تدفع الاراد
 والاراد السكلي لا يتوجه اليه الارادة السكلية والارادة السكلية لا تصدر عنها شيء عال كل من سدد
 بالفعل مبدء جزئي والارادة السكلية نسبتها الى اتجاه الجزئيات على وتكون واحدة ولا تصدر عنها
 الجزئي بل لا بد من ارادة جزئية للحركة المعينة فلذلك كل حركة جزئية معينة في نقطة الى
 نقطة معينة ارادة برتبة لتلك الحركة وله لا محالة تصورات لان اوقات الجزئية تبتدئ وتنتهي فاذ
 الجزئية لا تدرك الا بالتقوى المجسمانية فان كل ارادة فن ضرورتها تدور لك الاراد اي علم به
 هو ان كان جزئيا او كلياً او هما كان لا فلك تصور لجزئيات الحركات والملاحظة بها اما لا محالة فما
 يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كبر بعض اجزائها والعوض بعضها في بعض في
 هذا السماء فوق قوم ونهت قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي في الحركة
 من التباين والعدم من المقابلة والمارة الى غير ذلك من الحوادث المجرودة بما في واسطة

الذي هو العقل (وأما) ماذا كرموه من الدليل العقلاني لا يقتضي على حتميات كثيرة كما يقول
 بطليموس في كتابه في ثلاث مقدمات من (المقدمة الأولى) فربما كان حركة السماء
 ارادة من غير علم من جهة الله وإلهامه كما في (المقدمة الثانية) فربما كان العقل يقتضي
 تصور حركي للحركة المبرزة في علم بل ليس ثم حتمية في الجسم فانه في رتبة العلم
 بالوهم لا في الحركة فاما واحدة الاتصال فيكون متوقفة الى استقضاء الاكساب الحركية كما
 ذكره وكيفية التصور السكاني والارادة السكانية وانما في الارادة السكانية والحرية
 عندهم فاذا كان الانسان عرض كلي في ان يحجب بيت الله تعالى فمما لا يهتد به الارادة السكانية
 لا تصدر من الحركة لان الحركة تقع في حتمية خاصة بتقدير محض من ان لا بد في الحركة
 الارادية من ارادة حتمية ولا زال يحجب الانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور لما كان
 الذي يخطا والمجهة التي يسلكها في جميع كل تصور في ارادة حتمية للحركة الى الجمل الموصول
 اليه بالحركة فهذا ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الحركية وهو مسلم في الجمع لان
 الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيقتضي تعيين مكان عن مكان وجهه من
 جهة الى ارادة اخرى شريطة واما الحركة السهوية فاهما جهة واحدة فان الحركة انما تقتضي
 على نفسها وفي حيزها لا تجوزه والحركة مرادة وليس ثمة الاوجه واحد وجسم واحد وضرب
 واحد فهو كهوى الحجر الى اسفل فانه يطالب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الى الخط
 المستقيم الذي هو عمود على الارض فتم بين الخط المستقيم فلم يقتضيه الى مجرد سبب طرد سوى
 الطبيعة السكانية الطالبة للركم مع تحديد القرب والبعد والوصول الى حد الصدود عنه فكذلك
 يكفي في تلك الحركة الارادة السكانية ولا يقتضي مزيد فهو هذه مقدمة تحكمها وبوضعها (المقدمة
 الثالثة) وهي التحكم البعد جدا قولهم انه اذا تصوروا الحركات الجزئية تصوروا ايضا قواها
 ولوازمها وهذا هو سبب محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف
 ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة وهو نسبتة الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحوايه واذا
 مشى في شمس فينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها كلها والمواضع التي لا يقع عليها وما يحصل
 من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت
 قدمه وما يحصل من التفريق فيها وما يحصل في اخلاطه بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة
 الى الحرارة وما يستحيل من اجزائه وهم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما للحركة
 علة فيه أو شرط أو مهيئ ومعد وهو هو سبب لا يقبله عاقل ولا يغتر به الا جاهل والى هذا يرجع
 هذا التحكم على اننا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومه لنفس الفلاك هي الموجودة في الحال
 او يضاف اليها ما يتوقع كونه في المستقبل فان قصر قوه على الموجود في الحال بطل اطلاعه
 على الغيب اطلاع الانبياء في العقدة وسائر الخافي في النوم على ما سيكون في الاستقبال
 بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يتحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وقوابله حتى
 لو عرفه اجمع اسباب الاشياء لعرفه اجمع الحوادث المستقبلة واسباب جميع الحوادث
 حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولا يمكن يقتضي المسبب اما بواسطة ابوسا
 كثريرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال
 الى

الى تصور سائر العلوم فيكون في نفس مخلوق في عالم واحد من غير انما في علوم اخرى
 ومصلحة لان ما لا يحل له ان يكون له من انفسه وملكه له باسما الشك فليأمن من
 عقله فان ما لا يحل له ان يكون له من انفسه وملكه له باسما الشك فليأمن من
 تعالى العلوم التي هي المعلومات بل هي من انفس الملائكة بين جنس نفس الانسان كان من
 قبل نفس الانسان فانه يشارك في كونه مدركا للمعرفة انما لا يتحقق به قطعا كان
 المتعلق على الظن انهم فينبه وان لم يكن عالما على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم
 القطع عما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء
 ولكن اشتغالها بآثار الشهوة والغضب والحزن والحقد والحسد والجوع والام والجملة
 عوارض البدن وما ورد في الحواس مما اذا اقبلت النفس الانسانية على شيء واحد دخلها عن
 غيره واما النفوس الفلسفية فتنقذ عن هذه الصفات لا يعرفها شاغل ولا يستغرقها هم والم
 واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وهم عرفت انهم لا شاغل لها وهذا كانت عمادتها
 واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحصل
 تقديراتها في آسوس الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرف انحصار المانع
 في القدر الذي شاهدناه من انفسنا في العقل اشواغل من علوم الهمة وطلب الياسة ما يستعمل
 تصور هاهنا دالا فاقال ولا تعدد ونها شاغل وما نه فن اين يعرف استجماله ما يقوم مقامها في
 النفوس الفلكية فهذا ما اردنا ان نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهي اما الملقب بالطبيعية
 فهي علوم كثيرة نذكر اقسامها التعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا انكارها الا في
 مواضع ذكرناها وهي منقصة الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام الاول نذكر فيه
 ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من
 الزمان والمكان والحلاوي يشتمل عليه كتاب سبع الكين (الثاني) نعرف فيه احوال اقسام العالم
 التي هي السموات وما في سموات فلك القمر من العناصر الاربعة وطبائنها وعلتها استحقاق كل واحد
 منها موضعا متعينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) نعرف فيه احوال الكون والفساد
 والتولد والتوالد والنشوء والبدن والاستحقاق وكيفية استيفاء الانواع على فساد الانحصاص
 بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في
 الاحول التي تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم
 والامطار والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس)
 في الجواهر المعدنية (السادس) في احكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع
 الحيوانات (الثامن) في النفس الحيوانية والقوى الدراكية وان نفس الانسان لا تموت بموت
 البدن وانه جوهر روحي يستحيل عليه الفناء (واما) فروعها فسبعة (الاول) الطب ومقتضوه
 معرفة مبادئ بدن الانسان واحواله من الصحة والمرض واسبابهما واولاها ما يلدفع المرض
 ويحفظ الصحة (الثاني) احكام النجوم وهو متضمن في الاستدلال من اشكال الكواكب
 وامتزاجاتها على ما يكون من احوال العالم والملك والاولاد والسفن (الثالث) علم الفراسة
 وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعبير وهو استدلال من التخييلات الخفية

هل ما عليه من النفس من عالم الغيب فلهذه القوة العقلية تسمى (الخاصة) من
 الطلوع والبرق والشمس والقوى السماوية تدعى الاحكام الارضية لتألف من ذلك
 تعمل في الاغذية في العالم الارضي (السادس) على التبريد وهو من ج قوى خواص الارضية
 ذوات الخواص لتعمل هذه امور غريبة (السابع) علم الانبياء ومعدود من قوى خواص الجوهر
 المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة يتخرج من الجبل والاسرار لم يتصل بهم شيئا
 في شيء من هذه العلوم وانما الخلق منهم من جهة هذه العلوم في اربعة مسائل (الاولى) حكمه ان هذا
 الاقتران الشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران لازم بالضرورة وليس في القوة
 ولا في الامكان اتحاد المسبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وانما هذا الخلاف
 يظهر في جميع الطبقات (والثانية) في قولهم ان النفوس الانسانية حيوانية فاعلم انهم ما
 ليست مطلقة في النعم وانهم في الموت انقطاع علاقتها بالبدن بانقطاع التدبير
 والاعمال فاقامهم بنفسه في كل حال وزعموا ان لا تعرف بالبرهان العقلي (والثالثة) قولهم ان
 هذه النفوس يستحيل عليها ان تعدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية مرمدة لا يتصور فناؤها
 (الرابعة) قولهم يستحيل رده هذه النفوس الى الاجساد واعمالهم النزاع في الاولى من
 حيث انه ينتفي عاينها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قاب العضائنا وحياتنا الموتى وشق
 القمر ومن جعل يحارب العادات لازمة لزومها ضروريا حال جميع ذلك ولو ما في القرآن من
 احياء الموتى وقالوا اراد به ازالة موت الجمل بحياة العلم ولو ان وقف العصا السحر السحرة فبطل
 الحجة الالهية الظاهرة في يده موسى شهبات المنكرين واما شق القمر فربما انكره ووجوده
 وزعموا انه لم يتصور ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الاثلاثة امور
 (أحدها) خاصة في القوة الخيالية فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت ولم يستقرها الحواس
 بالاشياء تتغالب على الالواح المحفوظة والطبع فيهم اصور الجزئيات السكاكنة في المستقبل
 وذلك في اليقظة للانبياء واولئ الناس في النوم فهذه خاصية النبوة التي هي للقوة الخيالية
 (الثانية) خاصة في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال
 من معلوم الى معلوم قريب كذا اذا ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول
 من نفسه وبالحيلة اذا خطر له الحدس الاوسط تنبه للنتيجة واذا حضر في ذهنه هذا النتيجة
 يحطربها بالحدس الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذه اقسامهم فمنهم من
 يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بأدب تنبيهه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الابتعب كثير واذا جاز
 ان ينتهي طرف النقصان الى من لا حدس له اصلا حتى لا يتم الفهم المعقولات مع التنبيه جازان
 ينتهي طرف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات اولا كثرها وفي أسرع الاوقات
 وأقربها ويختلف ذلك بالكيفية في جميع اصحاب اوفي بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في
 السرعة والغرب قرب نفس مقدسة صافية يكثر حدسها في جميع المعقولات وفي أسرع
 الاوقات فهي نفس النبي الذي له مهجزة من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات الى
 مدد بل كانه قد يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه يكادز يتهاين في ولولم تنمسه نار نور
 على نور (الثالث) القوة النفسية العالية فقد انتهت الى حدية تربها الطبيعيات ويتسخر لها

وحسبنا ان الله تعالى قد علم ان اجسام القوى التي هي باطنية كنهها كرات الى
 الجسيمات الخارجية المظلمة في اذنه من شاطئ المبدأ ان تهابت اشدها فتوقفت القوة
 الخارجية فاجتهدت في ان تهاب من مصادرها اذ تصور اوضاع التوقفت القوة فالتفت الى
 اذنه من شاطئ على حد وجعل في اذنه من شاطئ ما يستند في وجهه على السطح فاستل الجسم
 في وجهه يستند ولو كان ذلك على الارض التي عليه ولم يستند وذلك لان الاجسام والقوى
 الجسمانية خافت خافة من قوة النقص ويختلف ذلك باختلاف صفات النفس وقوتها فلا
 بعد ان تبلغ قوة النفس الى حد يتغلب به القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست مطبوعة
 في بدنه الا ان الله نوع ترشح وشوق الى تديره خلق ذلك في حياته فاذا جاز ان تطيعه اجزاء
 بدنه لم يمنع ان يطيعه غيره فطاع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او زلزال
 ارض الخسوف يقوم وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة او هوية او حركة في الهواء
 فيمد من نفسه تلك الشهوة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير حصول سبب طبيعي
 ظاهر ويكون ذلك مهجرا للذي ولكنه انما يحصل ذلك في هوا مستعد لقبول ولا ينتهي الى ان
 يتقلب الخشب حيوانا وينتقل القمر الذي لا يقبل الاحتراق في اذنه من هبهم في الهزات ونحن
 لا نشكر شيئا مما ذكره وان ذلك انما يكون لالذية وانما تذكر اقصارهم عليه ومنعهم قاب
 العضاة ثباتا وحياء الموتى وغلبة في الحوض في هذه لاثبات الهزات والبرودة هو صفة
 ما طبق عليه المسكون من ان الله تعالى قادر على كل شيء فانخفض في المقصود (مسئلة) الاقتران
 بين ما يتقدم في العادة شيئا وما يتقدمه باليس ضرور يا عندنا بل كل شئ من ليس هذا ذلك
 ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما يتضمن لاثبات الاخر ولا نقية متضمن لثني الاخر فليس من
 ضرورية وجود احدهما وجود الاخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر مثل
 الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق والقاء النار والنور وطولع الشمس والموت
 وخر الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستسهال السهل وهلم جرا الى كل
 المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقتراننا السابق من
 تقدير الله سبحانه خلقها على التساوق لا يكوننا ضروري في نفسه غير قابل للفرق بل في
 المقدور خلق الشئ مع دون الاكل وخلق الموت دون خرافة وادامة الحياة مع خرافة وهلم
 جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالة (والنظر) في هذه الامور
 الخارجة عن المحصر يطول فانه من مثالا واحدا هو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقات النار
 فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون
 ملاقاة النار وهم يذكرون جوازه (وللا كلام) في المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) ان
 يدعى الخضم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف
 عما هو طبعه بعدم ملاقاته لخل قابل له وهذا ما نكره (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلق السواد في
 القطن والفرق في اخرائه وجهه حرقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة
 فاما النار فهي جاد لا فعل لها (فما الدليل) على انها الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول
 الاحتراق عند ملاقات النار والمشااهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علة

سواء اذ لا اختلاف ان ايجاد الروح والقوى المدركة والمحرك كمن في ثمانية الجواهر اثبات ليس يحل
عن الطائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولان الاب فاعل ابنه باياد
النفثة في الرحم ولا هو فاعل حياثه وبصره وسمعه وسائر الحواس التي هي فيه ومعلوم انها
موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة
اللائكة الموكلين به هذه الامور الخدثة وهذا ما يعطيه الغلاة في القياس بلون بالاصابع
والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل على انه وجوده (بل تبين) هذا الجمال
وهو ان الاكمل لو كان في عينه فشاو ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت
الغشاوة عن عينه نهارا وقع احسنه فرأى الألوان ان الانوار كالحاصل في عينه بصور
الالوان فاعله فتح البصر وانما كان بصره سلبا او متوجعا والحجاب مرفوعا والشخص
المقابل من كونها في لزم الاحالة ان يهمل ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء
علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع الالوان في بصره فربما من المخصص ان يكون
في المبادئ الوجود على واسبات تقصر منها هذه الحوادث عند حصول الملاقاة بينها الا انها
ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت او غابت لادركنا التفرقة وفهمنا
ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا يخرج منه على قياس اصالحهم ولهذا اتفق محققوهم
على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة
عند اختلاط لاف نسبها انما تقص من عند واهب الصور وهو لك اذ لا شك حتى قالوا
انطباع صور الالوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طالع الشمس والمقدرة
الاسمية والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث
ربما يبطل دعوى من يدعي ان الباري الساعلة للاحق والجز هو الساعل لاسمع والدواء
هو الاعمال لله الى غير ذلك من الاسباب (المقام الثاني) مع من يسل ان هذه الحوادث تقيض
من مبادئ الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة
الا ان تلك المبادئ ايضا تصدرا لاشياء عنها بالزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار
كصدور النور من الشمس وانما افترقات المحال في العمول لاختلاف استعدادها فان الجسم
الصحيح لا يشعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يجمع
نفوذ نوره وانما يجمع ويجمع بالاشياء ياب بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب
الفساد وبعضها يسود كوجه والمعد أو احد والاشياء تختلف لاختلاف الاستعدادات في
المحل فكذلك مبادئ الوجود فيضاة بما هو صادر عنها لا يجمع عندها ولا ينجل واعمال التقدير من
السؤال واد كان كذلك فمعه افترضنا النار بصفاتها وفرضنا اقطعتين متماثلتين لا يقبل النار على
وتبني راسدة ككيفية تصور ان تحترق احدهم مادون الاخرى وليس ثم اشتراك بين هذا المعنى
اذكر واقوع ابراهيم ص الله على نبينا وعلينا وسلم في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار انا
اذكر ان ذلك لا يمكن الاسباب الحرارة من النار وذلك بخبره من كونه نارا وبقايات
ابراهيم وبنيته حجرا أو ثوبا لا يؤثر فيه النار ولا هذا كمن ولا ذلك (والجواب) انه لا يمكن
(الاول) ان نقول لان العلم ان المبادئ ليست زعمي الاختيار وان الله لا يفعل الا ارادة وقد رغبنا

من ابتدائهم في ذلك في مسئلة محدودة العالم واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاجزاء بل ارادته
 به تلك ملاقاته النيران الممكن في العقل ان لا يخاف مع وجود الملاقات (فان قيل) فهو استبحر الى
 ارتكابها الا ان شريعة فانه اذا اذكر يوم الحسابات من اسبابها واضيف الى ارادة محبةها
 ولم يكن للارادة ايضا منهم مخصص معين بل امكن نعيته وتوجهه فيجوز كل واحد منهما
 ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة ويسال راسية واعدا من عدة بالاسلحة
 اقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد
 انقلب عنه مدرجوه الى بيته فلا ما امره قلاء تصرقا او انقلابا وانما اولو ترك غلاما في بيته
 فليجوز ان يخل به كليا او ترك الرماذ فليجوز انقلابه كما وانقلاب الحجر ذهابا والذهب بخر او اذا
 سئل عن شيء من هذا فيبغي ان يقول لا ادري ما في البيت الا سن وانما القدر الذي اعلمه اني
 تركت في البيت كذا بل علمه الا ان فرس وقد اطلع بيت الكلب بيوله وروته او اني تركت
 في البيت حرة من الماء ولعلمها انقلاب شجرة تعسح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس
 من ضرورة العرس ان يخلق من المظلمة ولا من ضرورة الشجرة ان يخلق من البدر بل ليس
 من ضرورتها ان يخلق من شيء فله خلق اشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان
 لم يرد الا الاكسنة وقيل له هل هذا مولود فليجوز تردده قبل بحتة هل ان يكون بعض الشواكه
 في السوق قد انقلب انسانا وهذا ان الله تعالى قادر على كل شيء يمكن وهذا يمكن
 فلان من التردد فيه هو ذاقن بقسع الخيال في تصويره هو ذائقه كافي فيه (والجواب) ان
 نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعد عدم كونه لزم هذه المحالان
 ونفس لانشاء في هذه الصور التي اوردناها فان الله تعالى خلق اناسا علمان هذه المحالان
 لهم فاعلموا ولم ندع هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان تقع واسقرار
 السادة بها امر بعد اخرى ترسخ في اذهاننا بانيها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تتمك
 منه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكرناها فلا يقدّم من سفره غدا وقدومه
 ممكن وان كان بعد لم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العاصي فيعلم انه ليس يعلم الغيب
 في امر من الامور ولا يدرك الماقلات من غير علم ومع ذلك فلا ينكر ان تقوى نفسه وحده
 بحيث يدرك ما يدرك الانبياء على ما علمه نوره بامكانه وان كان يعلم ان ذلك الممكن لم يقع وان
 نرى الله العادة بايقاعها في زمان تنزق الاهدات فيها اسلمت هذه العلوم عن القلوب ولم
 يخلفها فلا ماع ادن من ان يكون الشيء ممكنا في مقامه ورات الله تعالى ويكون قد جرى في ابني
 علمه انا لا يعلمه مع انه كان في بعض الاوقات ويخلق لانه لم يلم به ليس يعلمه في ذلك الوقت
 وليس في هذا الكلام الاتساع محض (المسألة الثانیة) وفيه اغلاص من هذه التشنجات
 وهو اننا نسلم ان الزائحات خلقه اذا لاها فطنة ان سماءا ان احرقت ما لم تنرق بينهما اذا عاقلنا
 من كل واحد لا ماع هذا يجوز ان باقي شخص في النار فلا يحرق اما ان يقهره النار او تتهير
 صفة الشخص فيحدث من الله تعالى او من الملائكة صفة في النار تقهر شخصتها على جميعها
 بحيث لا تدمر اما ان تقي بها خواتمها وتكون على صورة النار حقيقتهما لا يمكن لا تدمر
 مخزرة تراوها او يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج عن كونه نجسا غلظا فيه مع ان

الدار فانظر من يطل نفسه بالطاقي ثم يقد في تنوره وقد فاته لاية البر البار والذي لم يشاهد
ذلك منكروه والى كمال انهم اشغال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار وفي البدن
تنح الاحترق كالتكاس من لم يشاهد الطاقى وأثره وفي مقدرة ذات الله تعالى غرائب وبجائبات
وتفن لم يشاهد جيعها فلا يذ في ان يذكرا مكانها ويحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت
وقلب العصا ثمنا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شئ فالستراب وسائر
العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عندا كل الحيوان له دمات الدم يستحيل منيا ثم المني
ينصب في الرحم فيتحاق حيوانا وهذا هو حكم العادة واقع في زمان متناول فلم يستحيل الخضم
ان يكون في مقدرة ذات الله تعالى ان يدير المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه واذا
جاز في وقت اقرب فلا ضبط للاقول فتستحيل هذه القوى في عملها او يحصل به ما هو مجهز الذي
(فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبي او من مبدأ آخر من المبادى عند اقتراف النبي (فلما) وما
سلطة موهبة حواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه او من
مبدأ آخر فقولنا في هذه كقولنا في ذلك والاولى بنا ولكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير
واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همه لنبي اليه وتعين
نظام الخسيف طهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحاً بجهة الوجود ويكون الشئ في
نفسه ممكن او لا مبدأه سمعها جوادا ولكن لا يفيض منه الا بدت الحاجة الى وسوده وصار
الحير من عاقيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لاضافة الميرفة هذا كله لاثن عداق
كلامهم ولا راع لهم مهمات فحوا باب الاختصاص للنبي بخاصية تتخالف عادة الناس فان مقادير
ذلك الاختصاص لا ينفصل في العقل امكانه فلم يجب منه التمكن بامساك ترتفعه وورد الشرع
يتصدقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا لظفعة وانما تنقص القوى الحيوانية
عليها من الملائكة التي هي مبادى الموجدات عندهم ولم يحلق فطم من بطعة الانسان الا
انسان ومن نطفة العرس الا ذر من حيث ان حصوله من العرس او حب ترجبها ماسبة
صورة لعرس على سائر الصور فلم يسل الا الصورة المرجهة بهذا الطريق وكذلك لم يثبت من
الشعيرة حنة وتولام بذراكم ترى تفاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات بولاد من القرب
ولا تولد قط كالديدان ومنها ما يولد ويتولد جيعا كالاعار والحية والعنكبوت وكان تولد
من التراب ويختلف استعدادها لول الصور ما مور غابت عما لم يكن في القوة البشرية
الا بالاع عليها اذ ليس نقص الصور عندهم من الملائكة بالنسبة ولا جرافيل لا يفيض على
كل حيلة الامانة قبوله بك وبه مستعدا في نفسه والاستعدادات بخلافه ومبادىها عندهم
استزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فتدفع من هذا ان مبادى
الاستعدادات فيها غرائب وبجائبات حتى توصل الى ارباب العالمات من علم خواص الجواهر
المعدنية وعلم الجيوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا شكالاً من هذه
الارضية رطاموا لها الاما خصوصاً من الطوالع وحذوئها دورا عريضة في العالم فربما عرفوا
الحية والترب عن بلد اليق من بادى غير ذلك من اءورت عرف من علم العالمات وادخرت
عن ضبط مبادى الاما استعدادات ونقصه في كنهها ولم يكن لها سبيل الى حصرها في عين تعلم
استحالة

استعمال حصول استعدادات في بعض الأجسام لا يستعمل في الأخرى إلى أن يرى الإنسان في بعض
القول صورة ما كان يستعملها من قبل وينتقض ذلك بضرورة ما انكار هذا الصيق المحوطة
والأنس بالموجودات الغالبة والذهول عن إمرار الله سبحانه في الخلق والفطره ومن استقرأ
مخائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكي من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال (فان
قيل) فحينئذ كيف يمكن كل ممكن مقدور لله تعالى وأنتم تساعدون على أن كل محال فليس
بمقدور ومن الأشياء ما يعرف استحالة ومهما يعرف إمكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يتخلى
فيه باستحالة ولا إمكان فالآن ما حد الحال عندكم فان رجح إلى الجمع بين النقي والاثبات في شيء
واحد فقولوا أن كل شيء ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا فلا يستدعي وجود أحدهما وجود
الأخر وقولوا أن الله تعالى بقدره على خالق إرادة من غير علم بالمراد وخالق علم من غير حياة ويقدر
على أن يحرك يدميت ويقعد ويكتب بيده محملات وبعاطى صناعات وهو مفتوح العين
مخدق بصره فهو وليكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وإنما هذه الأفعال المنظومة
بخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وتجزئ هذا يطل الفرق بين الحركة
الاحتيارية وبين الرعدة ولا يدل العمل المحرك على العلم ولا على قدرة الفاعل ويذهب أن يقدر
على قلب الأجسام في قلب الجوهر عرضا ويقب العلم قدرة والسواد بياضا والسود راتحة كما
أقندر على قلب الجماد حيوانا والمجرد هباء يلزم عليه أيضا من المحالات ما لا يحصر له (والجواب)
أن المحال غيره فلا يدركه والمحال اثبات الشيء مع نفيه أو اثبات الإحصاء مع نفي الأعم أو اثبات
الانفاس مع نفي الواحد وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور أما الجمع بين
السواد والبياض فمحال لأنهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود
السواد فإذا صار في البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا
وإنما لا يجوز كون الشخص في مكانين لأننا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت
فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المعهم لنفيه عن غيره وكذلك يفهم من الإرادة
طالب معلوم فان فرض طالب ولا علم لم يكن إرادة وكان فيه نفي ما فهمه منناه والجماد يستحيل
أن يخاف فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خاف فيه ادراكه فمحمية جسادا لله في
الذي فهمه مناه محال وان لم يدرك فهمه مناه جماد علم ولا يدرك به شيئا محال فهو ذواوجه
استحالة وما قاب الاجناس (فقد قال) بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى في فعل مصير
الشيء شيئا آخر غير معمول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما
فلم يقبل بل عدم ذلك ووجد غير وان كان موجودا مع القدرة فلم يقبل بل كن انضاف اليه
غيره وان بقى السواد والقدرة معدومة فلم يقبل بل بقى على ماهو عليه وادقلنا انقلب الدم منيا
أردنا به أن ذلك المادة بعينها خلعت صورتها وألغت صورة أخرى فخرج الحاصل إلى أن صورة
عدمه وصورة حذنت ونعم مادة قائمة تهاب عليها الصوران فإذا انقلب السواد إلى ماء هو
بالمعنى أردنا به أن المادة انقلب إلى صورة السابية خلعت هذه الصورة وولدت صورة أخرى
فالمادة مشتركة والصورة متميزة وكذلك إذا انقلب العصا إلى نار أو الراجح واليس
بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين السواد والاجناس مادة مشتركة

فكان هذا حالنا من هذه الوجوه وأما تحريك الله تعالى يديمه ونفسه على صورة ما يقع
ويكتب حتى يحدث من حركة يده السكينة المنظومة فليس بمشكيل في نفسه فهو الجائز المجرد
إلى إرادة مختار وإنما هو مستنكر لا مراد العادة بخلافه وقوله تكبيل به دلالة الأحكام الفعلية
على علم الفاعل فليس كذلك فإن الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحرك وهو عالم بما يقولكم
أنه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة فنقول إنما أدركنا ذلك من أنفسنا لا ناشأهنا من
أنفسنا ضرورة بينة بين الحالتين فبما نحن ذلك الفارق بالقدرة معرفة أن الواقع من
القسمين المتكئين أحدهما في حالة والآخر في حالة وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليه في حالة
وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة
حصل لنا العلم بقدرة هذه علوم يخالفها الله تعالى بجماري العادات يعرف بها وجود أحدهما
قسمي الامكان ولا يتبين بداستحالة القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تهيئتهم عن إقامة
البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحي قائم بنفسه لا يتغير ولا يسبحم ولا منطبع
في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل
العالم وكذلك الملائكة عندهم (والمخوض) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية
والانسانية (والقوى الحيوانية) تنقسم عندهم إلى قسمين بحركة ومدركة (والمدركة) تسمان
ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاحسام اعني هذه
القوى (والباطنة) فثلاثة (احدها القوة الحيوانية في مقدم الدماغ وراه القوة الباصرة وفيها
تبقى صور الاشياء المرئية بعد تعريض العين بل ينطبع فيها ما يورده الحواس الخمس فيجتمع فيه
ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض لم يدرك حلاوته الابالذوق
فاذا رآه ما يلم يدرك حلاوته ما لم يدق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم ان هذا الأبيض هو
الحلو فلا بد وان يكون عنده ما حكم قد اجتمع عنده الامران اعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وسود
احدهما بوجود الآخر (والانسانية) القوة الزهيمية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الاولى
تدرك الصور المراد بالصور ما لا يدلو وجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي
وجوده جسم ما ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كعداوة والموافقة فان الشاه
تدرك من الدنبلونه رشكاه وهيئته وذلك لا يكون في جسم وتدرك أيضا كونه مخاضا لها
وتدرك المخاضة شكل الام ولولها ثم تدرك موافقتها ولاعتها ولد ذلك ثم من الذي يتوعد
تخلف الام والمخالفة والموافقة فباس من ضرورتها ما ان يكون في الاحكام تالون والمشتكل
وايكن قد يعرض لهما أن يكون في الاحكام أيضا فكانت هذه القوة مبادية للقوة الثانية وهذه
هي القوة الثالثة (اما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان مخيلة وفي
الانسان مفكرة وشأنها أن تتركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على
الصور وهي بالتجويد الاوسط بين حافظ اصورو حافظ المعاني ولذلك يتدبر الانسان على أن
يخيل ان فرسا يطير وشخصا رأس رأس انسان ويده بدن فرس الى غير ذلك ذلك من البركميات
وان لم يشاهد مثل ذلك والارلى أن يلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سبأ في بالقوى المدركة
وانما هرفت واضع هذه القوى صناعة الطب فان القوة اذا نزلت بهذه القوى كانت تختلف

هذا الأمر من هو ان القوة التي تنطبع في الحواس الخمس تحفظ تلك
 الصور حتى تبقى بعد التحليل والتي تحفظ التي لا يبقوا التي بها يميل فان الماء يميل ولا يحفظ
 والقلم يميل برطوبته ويحفظ طيبه وسنته بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير
 القابلة لتسمى هذه القوة حافظه وكذا المعاني في تطابق في الوهية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة
 تحفظ الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المحسنة حسنة كما كانت الظاهرة
 حسنة (واما القوى) الحركة فتقسم الى حركة على معنى انها عيشة على الحركة والى
 حركة على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة والحركة على انها عيشة هي القوة الغروية الشهوية
 وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب بأمره وبورب عنه نبشت القوى
 الحركية الفاعلة على التحريك ولها شئ معين شبيهة بمعنى قوة شهوانية وهي قوة تدفع على
 تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة صادرة أو نافعة تطلب بالذات وشبهة تسمى قوة عضدية وهي
 قوة تدفع على تحريك تدفع به الشئ المتخيل صارا أو مفيدا طالبا للعلية وهذه القوة يتم
 الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (واما القوة الحركية) على انها فاعلة فهي قوة
 تنبثق في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشجع العضلات فتجذب الاوتار والباطات
 المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترجعها وتقدرها طولا فتضيق الاوتار
 والباطات الى حد لا يجهت فيه هذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك
 التفصيل واما النفس العاقلة الانسانية المعصاة بالناطقة عندهم وان اراد بالناطقة العاقلة
 بالقوة لا بالفعل لان النطق احصى ثمرات العقل في الظاهر فتنسب اليه فلهما قوتان قوة طاهرة وقوة
 خاملة وقد يسمى كل واحد علة الاولى ولكن باشتراك الامم فالعامله قوة هي مبدع بحرك لبدن
 الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستبقة ترتيبها بالارادة الخاصة بالانسان واما العالمة
 فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شأنها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة
 والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون احوال امرة ووجودا أخرى
 وتسمى بالفلاسفة الكليات المجردة فاذن للنفس قوتان بالقياس الى جهتين القوة النظرية
 بالقياس الى جنبه الملائكة اذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي ان تكون هذه
 القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى أسفل وهي جهة البدن وتدبره
 واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي ان تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر
 القوى مآدبة تباديها مقهورة دونها حتى لا تنفع عمل ولا تنافأ وهي عنها بل تنفع عمل تلك القوى
 عنها الشلاحة في النفس من الصفات البدنية هيئات انقياد تسمى رؤا بل تكون
 هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضايل فهيذا التجاز ما فصلوه عن القوى
 الحيوانية والانسانية وطولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى
 ذكرها في غرضنا وليس شئ مما ذكره مما يجب انكاره في الشرح فانها أمور مشاهددة
 اجري الله تعالى العادة بها (واما انريد) ان نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس
 جوهر قائما بنفسه ببراهين العقل واسنانا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدس الله تعالى
 أو يرى ان الشرح جاء بنقيضه بل ربما يبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرح مصدق له

ولكن لا تكون معرفة العلم ولا تصور العقل والاستعداد عن التفرع في جهة مخالفة له (ولهم)
 فيه برهان كبير من جهة (الأول) فلو لم يكن العلوم المقابلة تمثل النفس الإنسانية وهي محسوسة
 وفيها أجزاء لا تنقسم فلا بد وان يكون محله أيضاً لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله غير
 لا ينقسم ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله (وإيراد) أن يقال إن كان محله العلم
 جسماً متصفاً فالعلم المحال فيه أيضاً ينقسم لكن العلم المحال فيه غير منقسم فالعلم ليس جسمياً
 وهذا هو قياس شرط الاستثنى فيه نقض الثاني فيخرج نقض المقدم بالاتفاق ولا نظري في صحة
 شكل القياس ولا نظراً إضافي للمقدمين فإن الأول قولنا إن كل حال في منقسم ينقسم لا محالة
 بمرض الصحة في محله وهو أول ولا يمكن التشكيك فيه والثاني قوله إن العلم الواحد يحصل في
 الآدمي وهو لا ينقسم لأنه لو انقسم إلى غير بنائية كان محالاً وإن كان له نهاية في الفعل على آحاد
 لا محالة لا ينقسم وعلى الجملة فمن تعلم أشياء ولا يفرد أن يمرض زوال بعضها أو بقاؤها بعض
 من حيث أنه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامه (المقام الأول) أن يقال به ثم تذكر على
 من يقول محل العلم جوهر فرد متحد لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى
 بعده الاستبعاد وهو أنه كيف يحل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر الطبيعية
 به معطلة والاستبعاد لا خير فيه إذ يتوجه على مذهبه أيضاً أنه كيف تكون النفس
 شيئاً واحداً لا يتجزأ ولا يشار إليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجة ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً
 عنه إلا أن لا تؤثر في هذا المقام هذا فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل (ولهم) فيه
 أدلة هندسية يطول الكلام عامها ومن جاتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقي أحد
 الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيره فإن كان عينه فهو محال إذ يلزم منه تلاقى الطرفين
 وإن ملاقى الملاقى ملاقى وإن كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة
 يطول حلها وينبغي عن الخوض فيها فلنعدل إلى مقام آخر (المقام الثاني) أن نقول
 ما ذكرتموه من أن كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الواهية التي في
 الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه إذ ليس للعداوة بعض حتى
 يقدر ادراك بعضها وزوال بعضها وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فإن نفوس
 البهايم منطبعة في الأجسام لا تبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وإن أمكنهم أن يتكافؤا تقدير
 الانقسام في المذكرات بالحواس الخمس وبالحس المشترك بالقوة الحافظة لا صور فلا يمكنهم
 تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة (فان قيل) الشاة
 لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين الشخص مقررنا
 بشخصه وبشكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق المجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة
 قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذلك الشكل
 وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بما تدركه فان أدركت بجسم فليتنقسم وباليديت شعري
 محال ذلك الإدراك إذا قسم وكيف يكون بعضها أهواً أدراك لبعض العداوة فكيف يكون لها
 بعض أو كل قسم إدراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مراراً بثبوت ادراكها في كل
 قسم من أقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه

مناقضة في المعلومات لا تنقض فانكم من عالم تنسدر واعلى الشك في المقدس بن وهو ان
 العلم الواحد لا يقسم وان ما لا يقسم لا يقوم بحجم منقسم لم يمكنكم الشك في التخصيص
 (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفه علماء البيان التوافيق والتناقض في كلام الفلاسفة وقد
 حصل اذا تنقض به احد الامرين اما ما ذكره في النفس الناطقة او ما ذكره في القوة الوهمية
 ثم تقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلميس في القياس واعل مرصع الالتماس قولهم
 ان العلم منطبق في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فيقسم العلم
 بانقسام محله والحال في لفظ الانطباع اذ يمكن ان لا يكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى
 المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبق فيه ومنقسم في حواشيه فيقسم بانقسامه فالعلم
 نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل
 نسبة العلم اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوده نسبة الاوصاف الى محالها ليست
 محسورة في فن واحد ولا معلومة العامة بل لتاعلم ان تنق به فالعلم عليه دون الاطاحة
 بتصيل النسبة حكم غير موقوف به وعلى الوجه لا ينكر ان ما ذكره مما توى الظن
 ويعلمه وما ينكر كونه معلوما يقينا علم لا يجوز العاط فيه ولا يتطرق اليه انك
 وهذا القدر مشكك فيه (دليل ثالث) قالوا ان العلم بالمعلوم الواحد العقل وهو
 المعلوم المجرد عن المادة منطبق في المادة انطباع الاعراض في الجوهر الحسية لزم انقسامه
 بالانقسام واما انقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبقا به ولا منقسما عليه وانما ذكره لفظ
 الانطباع فمعدل الى عبارة اخرى وتقول هل للعلم نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه
 ان قطعت النسبة عنه فكونه طالما لم صار اولى من كون غيره عالما به وان كان له نسبة فلا
 يخلو من ثلاثة اقسام اما ان تكون النسبة لكل جزء من احوال المحل او تكون لبعض اجزاء المحل
 دون البعض او لا يكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا نسبة لتو احدى من الاجزاء
 فانه اذا لم يكن الا حاد نسبة لم يكر للعجموع نسبة فان الجمع من المبانيات مبين وباطل ان
 يقال النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له من معناه شيء وليس كلامنا فيه وباطل ان
 يقال لكل جزء موقوف نسبة الى الذات لانه ان كانت الذات الى ذات العلم بأسره فمعلوم ان كل
 واحد من الاجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو يكون معقولا مرات لا نهاية لها بالعلم
 وان كان كل جزء له نسبة اخرى غير النسبة التي للجزء الاخر الى ذات العلم ذات العلم ادن منقسمة
 في المعنى وقديما ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا يقسم في المعنى وان كان نسبة كل
 واحد الى شيء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الاخر فانه ذات العلم هذا انه هو وهو حاله
 هذه يتبين ان المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون الا مثله له وجزئية مقبولة
 فان الادراك منها حصول مثال المدر في نفس المدر و يكون ان كل جزء من مثال المحسوس
 نسبة الى حيز من الاكلة الجسمانية (والاعتراض) اني هذا ما استدل به لفظ الانطباع
 بانطباع النسبة لا يغير والتشبيه ويمينا تطبع في القوة الوهمية للثافة من عداوة المدر كما ذكره
 فانه ادراك له محال وله نسبة اليه ويلزم في ذلك النسبة ما ذكره من ان العداوة ليست امر مقدر
 له كية وداره حتى يظن مع هذا في جسم مقدر وتنقسم خرا هذا الى احواله وكونه كل

الذي لا ينفصل عن الوجود لا يكفي فان الشاهد ان كذا شيء اسوي شكك وهو ان الخافسة والاضادة والعبد اوة
وان يادفع على الشكل من العداوة وليس له اداة ودار وقد ادركته يحسم بقدر هذه الصورة
مشككة في هذا البرهان كما في الاول (فان قال قائل) هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحصل
من الجسم في جوهره فتجزيلا تجزأ وهو الجوهر والعرد (قلنا) ان الكلام في الجوهر هو العرد
يتعلق بشبهه هذه بة بطول القول في حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم ان تكون
القدرة والارادة ايضا في ذلك الجـزء فان الانسان فاعلا ولا يتصور ذلك الا بشدة واردة
ولا تتصور الارادة الا بعم وقدره وتقرى الحكمة في البدن والاصابع والعلم في اليدين في البدن اذ لا مزل
يقطع البدن ولا ارادتها في اليد فانه قد مر يدها بعد شلل البدن وتنبه ذرا اعدم الارادة بل اعدم
القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر اجزاء
الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا
هو س فانه يسمى بمصر او ساما وذاثا وكذا المبهمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادر الم
المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان كان هو في جزء من
جملة بغداد لا في جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم يحصل جزء من القلب
او الدماغ مثلا فانه هل ضده فيه في ان يجوز قياسه بجزء آخر من القلب او الدماغ ويكون
الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا بشئ واحد لما استحال ذلك تبين ان محل الباهر هو محل العلم
وان ذلك المحل واحد يستحيل ان يحاط الضدين فيه فانه لو كان منقسمه لما استحال قيام الجهل
ببعضه والعلم ببعضه لان الشئ في محل لا يصادف ضده في محل آخر كما تنفع البهوية في فرس
واحد والاسود والبياض في العين الواحدة ولو كان في محايين ولا يلزم هذا في الحواس فانه لا ضد
لادراكها واكنه قد يترك وقد لا يدرك فليس بينهما الاتعابيل الوجود والعدم فلا حرم نقول
يدرك به بعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك بباثر يندو وليس فيه تناقض ولا يغني عن هذا
قوله ان العالمية مصادرة للماهية والحكم عام لجميع المدن ان يستحيل ان يكون الحكم في غير
محل العالم والعالم هو الله في الذي قام العلم به فان الخلق الاسم على الجملة المجاز كما يقال
هو في بغداد وان كان هو في بعضها كما يقال هو مصر وان كان بالضرورة يعلم ان حكم الابصار
لا يثبت للرجل ولا يدل يختص بالعين ونضاد الاحكام كنضاد افعال فان الاحكام تقتصر على
محال العال ولا يختص على هذا فنقول ان الله ان المحل المتميز لقبول العلم والجاهل من
الانسان واحد فنضاد ان عليه فان ندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل
ولم يشترطوا سوى الماهية مريضة اخرى وسائر اجزاء الجسم عندكم في قبول العلم على وتيرة
واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليك في الشهرة والسبق في والارادة وان هذه الامور تنسب
للجسم وللانسان وهي من ان تطبق في الجسم ثم يستحيل ان ينصرف اشتقاق اليه مع فيه
النفرة والاعمال الى شئ واحد بدو حرد اسوق في محل والعمرة في محل آخر وذلك لا يدل على امر
لا تحل الاجسام وذلك لان هذه لقوى وان كانت كثيرة ومورعه على الات مختلفا فاما رابع
واحدة وهي النفس وذلك لانها بعد والانسان جميعا واد التسميات الراهطة اسماءات الاصفات
التي ناطقها بالاسمية اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير متعلق في الجسم كما في النسيان (دليل

خامس) قد علم ان كان العقل يدرك العقلية كالجسمانية فهو لا يعقل نفسه والثاني فقال
 فانه يعقل نفسه فانضمم فقال (قلنا) علم ان اشتد بعض الناس في بعض المقام ولكن
 ادركت لزوم من الناس والمقدّم فقول من يستلزم التسلّي (وما الدليل عليه) فان قيل
 الدليل عليه ان الابصار لما كان يحس فالبصائر لا يعقل بالابصار فلو لم لا ترى والجمع
 لا يحس وكذلك الحواس فان كان العقل لا يدرك الا الجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره
 يعقل نفسه فان الواحد مما كما يعقل غيره يعقل نفسه وعقل انه عقل غيره وان عقل نفسه (قلنا)
 ما ذكره فاسد من وجهين (الاسد هما) ان الابصار عندنا يجوز ان يعقل بنفسه فيكون
 ابصارا بغيره ولتفهمه كما يكون العلم الواحد علما بغيره علما بنفسه وليس العادة جارية بخلاف
 ذلك وخرق العادات عندنا جائر (والثاني) وهو اقوى ناسلها هذا في الحواس وليس كما قلتم
 اذا امتنع ذلك في بعض الحواس لم يمنع في بعض واى بعد في ان يفرق حكم الحواس في وجهه
 الادراك مع اشتراكها في انها جسمانية كما يختلف البصر واللمس في ان اللمس لا يفيد الادراك
 الا بالتصال الملبوس بالآلة اللازمة وكذا الذوق ويختلف البصر فانه يشترط فيه الاتصال
 لو طبق جسمانية لم يزلون المحسوس لانه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة
 الى الجسم فلا بد ان يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقل ولا يختلف سائرهما في انها
 لا تدرك انفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بالآلة جسمانية كالبصائر
 لما ادرك آله كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعي آله فدل انه ليس
 آله لما ولا هو الا لا لما ادركه والاعتراض على هذا كالاغراض على الذي قبله فلانا نقول
 لا يبعد ان يدرك الابصار محله ولكنه حواله على خرق العادة او نقول لم يستحيل ان تفرق
 الحواس الخمس في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو
 قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم ان نتحكم من جزئ معين على كل
 منسب ومعارف بالاتفاق بطالاه وذكر في المنطق ان يحكم بسبب جزئ أو جزئيات
 كثيرة على كل حتى مثلوا بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك عند المضغ فكذلك
 الاسفل لاننا نستقرئنا الحيوانات كما فارقنا انها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن التماسح فانه
 يحرك فكذلك الاعلى وهو لا لم يستقرئ الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فكوا
 على الكل فلهذا العقل حاسة اخرى تجري من سائر الحواس مجرى التماسح من سائر
 الحيوانات فتكون اذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك بها سائر
 ما لا يدرك كما انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير ماسة كالبصر والى ما لا يدرك بالاتصال
 كالذوق واللمس فاذكروه ايضا ان اورث فلما فليورث ببقية امور ثوابه (فان قيل) استنازعون
 على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ هو نفس
 الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكهما حتى لا يتخلوا ان يعقلهما جميعا كما انه لا يخفى لوعن ادراك
 نفسه فان احدنا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون متبعا لنفسه في نفسه ابدأ والانسان ما لم
 يسمع حديث القلب والدماغ ولم يشاهدهما بالتمريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يعتقد
 وجودهما فان كان العقل حال في جسم فينبغي ان لا يعقل ذلك الجسم ابدأ ولا يدركهما ابدأ

وليس واحد من الامرين يصح بل عقل حاله ولا عقل حاله وهذا التصديق وهو ان الادراك
الحال في محل اغايدرك المحل نسبة له الى المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى المحل فيه
فايدركه ابد وان كانت هذه النسبة لا تنكفي فيبقى ان لا يدرك ابد الا لما يمكن ان يكون له
نسبة اخرى اليه كما انه لما كان عقل بنفسه عقل نفسه ابد ولم يغفل عنه بهما (قائنا) الانسان
ما دام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها فانه يشعر بنفسه وجسمه نعم لا يتبين له اهم القلب وصورته
وشكله ولكنه ثبت نفسه جسام حتى ثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكره
لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل الجسم ملازم له وغفلة عن شكله واسمه كغفلة عن
محل الهم وانما نأتان في مقدم الدماغ شيئين يجهلي الشدي فان كل انسان يعلم انه يدرك
الرائحة بخشمه ولكنه محل الادراك لا يشككل له ولا يتعجب وان كان يدرك انه الى ارض اقرب
منه الى العقب ومن جلة الراس الى داخل الانف اقرب عنه الى داخل الاذن فكذلك يشعر
الانسان بنفسه و يعلم ان قوته التي بها قوامه الى قلبه وصدرة اقرب منه الى رجليه فانه يتقدر
نفسه باقيام عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيام عدم القلب فادكره من انه يغفل
عن الجسم تارة وتارة لا يفعل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوي الدراك لا يات بالآلات
الجسمانية يعرض لها من الموانع على العمل باداءه الادراك كالل لان اداءه الحركة تصد
مراج الاجسام فتلكها وكذلك الامور القوية الحسية الادراك مما يهتار بها تصد
حتى لا تدرك عقيبها الا تخفى الاضعف كالصوت العظم لا يسمع والنور العظيم لا يبصر فانهم اربعا
يصدان ويمنع عقيبهما عن ادراك الصوت الخفي والمرئيات لدقيقة بمن ذاق الحلاوة الشديدة
لا يحس بعدها بحلاوة دونهما والامر في القوة العقلية بالعكس فان اداها النظر الى العقولات
لا يتعجبها ويدرك الضموريات الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ولا يصعب عنها وان
عرض لها في بعض الاوقات كالل فذلك لاسيما لما للقوة الخيالية قواسمها انما هي اضعف
آلة القوة الخيالية ولا تخضعدم العقل وهذا من الطرار السابق (فاننا نقول) لا يبعد ان تختلف
الجوامع الجسمانية في هذه الامور وليس ما ثبت منها لبعض يجب ان يثبت للآخر بل
لا يبعد ان تتفاوت الاجسام فيكون منها ما يصعب منه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من
الحركة ولا يوهه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يمدد قواها بحيث لا تنس بالانزها فيشكل
هذا ممكن اذا الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت اكها (دليل ثامن) قالوا
اجزاء البدن كلها اضعف قواها بعدد منتهى الشعور الوهوف عند الاربعين سنة فما بعدها
فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى العقلية في اكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم
على هذا تعذر النظر في المعولات عند حلول المرض بالبدن وعند الخرف بسبب الشجوخه
فانه هو ما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقدم بان قوامه بنفسه نفعه عطله عند
تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناءه عن التالى لا ينفخ (فاننا نقول) ان
كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالى محال فاقدم محال
واذا قلنا التالى موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المنة دم مروحوا (ثم) السبب فيه
ان النفس لما فعلت بدانتها اذا لم يبق عائق ولم يشغلها شغل فان لانفس فعلها بانقباس
الى

الى البدن وهو الجسم فلهذا لا ينفصل العقل عن الجسم الى غير ما ذهبوا الى ذلك وهو ان العقل
وهما متساويان في مقدارهما فان قيل العقل يتصرف في الاشياء ويتصرف في الاشياء ويتصرف في الاشياء
الامر من غير ان يكون له جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والتمتع
والوسع فاد الخليل فيمكن ان يكون له جهة البدن لا سيما في الاشياء التي هي من اجزاء الجسم فلهذا
من افعال العقل ونظر من غير ان يصيب آلة العقل شي او يصيب ذاتها فلهذا لا يصيب في كل
ذلك اشتغال النفس بفعل من غير ان يكون له جهة العقل عند الوجع والرض والخوف
فانه ايضا مرض في الدماغ وكيف يستعمل في اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة
الواحدة قد وجب التسامع فان الخوف يذهب عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في مفعول
عن مفعول آخر وانه ان الرض الخلق في البدن ليس بمرض لعل العلوم لانه اذا عاد مفعول
يفقر الى تعلم العلوم من رئيس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير
استئناف تعلم (والاعتراض) ان تقول نقصان القوى وزيادتها اسباب كثيرة لا تقتصر فقد
يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوفا وبعضها في الاخر وأمر العقل ايضا
كذلك فلا يبقى الا ان يدعي الغالب ولا بد ان يختلف الذم والبصر في ان الذم يقوى بعد
الاربعين والابصر يذهب وان تساويا في كونهما حالين في الجسم كما تفاوتت هذه القوى في
الحيوانات فيقوى الذم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها باختلاف أجزائها
ولا يمكن الوقوف على صحتها فلا بد ان يكون مزاج الآلات ايضا يختلف في حق الانخاص
وفي حق الاحوال ويكون أحدا لا سيما في سبب الضعف في البصر دون العقل ان البصر
أقدم منه في انه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما شاهد
اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس
أقدم فلهذا السباب ان خاص الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان
يدنى عليها اهتمام وثوقه لان جهات الاحتمال التي فيها تزيدها القوى أو تضعف لا تقتصر فلا
يؤثر شيء من ذلك يقينا (دليل ناسخ) قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه
وهذه الاجسام لا تزال تتحلل والغذاء يسده ما ينحل حتى اذا راي انما صبيا انفصل من أمه
فيمرض مرارا ثم يبدل ثم يموت وينمو ففهم كذا ان تقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الاجزاء
التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق منه شيء من
اجزاء المني بل التحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا
الانسان هو عين ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل
جميع أجسامه فدل ان النفس وجودا سوى البدن وان البدن آله (الاعتراض) ان هذا
ينقض بالبهيمة والشجرة اذا قيس حالة كبيرهما بحالة الصغرفانه يقال ان هذا ذاك بعينه
كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم يبطال بحفظ
الصورة المتخيلة فانه يبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل ساثر اجزاء الدماغ فان زعموا أنه لم
يتبدل ساثر اجزاء الدماغ فكذلك ساثر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز ان يتبدل
التجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة

فاما ان يصح عنه فلا هو ذلك الا ان باعتبار ما ينشئ كماله يقال هذا اول ذلك المشهور وهذا اوله
 الفرض ويكون بقائه المتى مع كثرة التحول والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ما ورد ثم
 صب عليه رطل آخر ما حتى اذا اختلط به ثم اخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم اخذ منه
 رطل ثم لا يزال يفعل كذلك آلاف مرة ففرض في المرة الاخيرة ففرضكم بان شيان المساورد الاول باقى
 فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شئ من ذلك المسائل انه كان موجودا في الزكرة الثانية والثالثة
 قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الاخر وهذه اعلى اصنافهم حيث يجوزوا
 انقسام الاجسام الى غير نهاية فانهم ابا الفداء في البدن والتحلال اجزاء البدن يضافى حسب
 المسا في هذا النوع واغترافه منه (دليل مائس) فالوا القوة العاقية تدرك الكميات العامة
 العقلية التي يسمي المتكلمون احوالا فتدرك الانسان المعلق عنه مشاهدة الحس لشخص
 انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص
 ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعلق المطابق مجرد عن هذا الامور بل يدخل
 فيه كل ما ينساق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهدة وقدره ووصفه ومكانه بل لدى
 بكم وجوده في المنة بل يدخل فيه بل لو عدم الانسان لبقى حقيقة الانسان في العقل مجردا عن
 هذه الخواص وهكذا كل شئ يشاهده الحس شخصه فيحصل منه البتة حقيقة ذلك الشخص
 كلية مجردا عن المواد والاضاع حتى تقدم اوصافه الى ما هو ذا في مثل الجمجمة للشجر والحيوان
 والنباتية للانسان الى ما هو عرض له كالياض والطول والانسان والشجر وفرضكم بانونه
 دائبا وعرضيا على نفس الانسان وانما مجرد وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد فدل على ان
 الممكن المجرد عن القرائن الخمس ستة مقول عنه وثابت في فعله وذلك الحكى المعقول لا اشارة
 اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون مجرد عن الوضع والمادة بالاضافة الى ما حوده
 وهو محال فان ما اخذ منه ووضع واين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الاخذ هو النفس
 اما انه فيذني ان لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له مقدار والو ثبت ذلك اثبت الذي
 حلى فيه (الاعتراض) ان اننى الحكى الذى هو مفهومه حالا في العقل غير مسلم بل لا بد انى العقل
 الى ما يحل في الحس ولكن يميل في الحس بمجونه لا يدرك انى على به صلبه والعقاية ردى
 تمص له ثم اذا فصل كان الماهل الممرد من القرائن في العقل في كونه جويا كالمزبون بقرائه
 الان اثابت في العقل بنسب المعقول والاهل الماهل اسما واحدة فيتم الى انه كل على هذا المعنى
 وهو ان في العقل صورة المعقول الممرد الذى أدركه الحس اولاهه تهاك الورد الى قراءات
 الممرد الذى أدركه ذلك الحس نفسه واحدة فانه لو رأى انسانا آخر ثم قدس له هيئة أخرى كما اذا
 اتفقوا بعدا سان فانه تحدث في صورته مختلفا ومثل هذا قد يعررف في مجرد الحس
 فان من رأى الماهل حصل في خياله صورة فلور أى الدم بعده حجاب له صورة أخرى فلور أى
 آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبع في خياله من الماهل مثال لكل واحد من آحاد
 الماهل فقد بطن انه كلى بهذا المعنى وكذلك اذا رأى الى مثلا حبل في الخيال وفي العقل وضع
 اجزائه بمشاهدة جامع بهن وورانه ساطع الكف وانقسام الاصابع عليه وانها لا اصابع مع
 الا انما ويحصل بعد ذلك زكبة وزنه فان رأى يدا أخرى سائنها في كل شئ لم تحدث له

صورة أخرى بل لا تؤثر الشاهدة الثانية في احيداشي بحسب بياني الخيال كما اذا رأى المساء بعد المساء في انوار واحد على قدر واحد وقدرى بدا اخرى تتخالفها في اللون والقدر فحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة للبدا فان البدا الصغرى السوداء تشارك البدا الكبيرة البيضاء في وضع الاجزاء وتخالفها في اللون والقدر فأتساوى به الاول لا يتجدد صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وبما يخالفه يتجدد صورته فهذا معنى الكل في العقل والخس جبهه فان العقل اذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمانية كما في الخيال بادراك صورة المساء في وقتين وكذا في كل مقايشتين وهما لا تؤذن بثبوت كل لا وضع له أصل الا على ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا وضع له حكمه بوجود صانع العالم ولكن من أين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المتزع من المساء هو المعقول في نفسه دون العقل المعقل فاما في المأخوذ من المواد فوجهه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية تستحيل عليها العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا تصور فناؤها في البقاء بالدليل عليه (ولهم) دليلان (أحدهما) قولهم ان عدمها لا يحلو امان يكون بموجب البدن أو بصديطر أعليها أو بقدره القادر وباطل ان عدمه يكون البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون حالها مبطعا كالنفوس البهيمية والنبوى الجسمانية ولان للنفس فعلا بغير مشاركة آلة وفعل لا يشاركها فالفعل الذي لها بمشاركة آلة التخيل والاحساس والتمهوه والمصعب فلا جرم بعد فساد البدن ويعت بقاءه وفعله ايضا دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعرفه بعض المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تتغير في قوامها الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم بصد اد الجواهر اذ لها اول ذلك لا تنعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المادية بحددها وهو صورة المادية والمادة التي هي المحل لانتها دم فطر وكل جوهر ليس في محل دلالة صور عدمه بالحد اذ لا ضرورة لما ليس في محل فان الاصداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال ان القدرة العدم ليس شيء حتى يتصور رفعه بالقدرة وبهنا عين ما ذكره في مسئلة اندية العالم وقد قرأه وتكلمنا عليه (والاعراض) عليه من وجوه (الاول) انه ينشأ عن النفس لا تدرج بوجوب البدن لانه ليس حال في جسم وهو ينشأ على المسئلة الاولى فتدلان على ذلك (الثاني) هرا به انه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الا بعد موت البدن وهذا ما استأذ ابن سينا واذا فقه وان ذكر وانني انما اظن قوله ان النفس قديمة وعرض لها الاشياء بالاباء عسا لم يرها في محقق وهو ان النفس تسال الانسان ان كانت واحدة فيكمين انقست وما لا عظم له ولاهه مدار لا يعقل انقضاءه وان رجم انه لا ينقسم فهو محال اذ تعلم ضرورة ان نفس ريد غير من غير ريدو كانت واحدة فيكمين ما ريد معلومة اعمه وان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدعى مع الذات في كل اضافة وان كانت النفس متمكنة بما اذا كانت لم تكن بالمواد

ولا بالامكان ولا بالضرورة ولا بالصفات الا ليس فيها ما يرجب اختلاف السبعة بخلاف النفوس
بعد موت البدن فانها تتحرك باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لانها تستلزم من
الابدان هيئات مختلفة لا تماثل نفسان لهما فان هيئاتها تختلف من الاعمال والاعلاق
فقط لا تماثل كما ان الحاق الظاهر لا تماثل ولو تماثلت لاشتبه دليلنا في يد عمر ومهما ثبت
بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعدادها من اجزاءها لقبول النفس
المدبرة ثم قبالت النفس لانها نفس فقط ان قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في
حالة واحدة لا تقبل فيتعاقب بهما نفسان يحدثان من المبدأ الاول بواسطة اوبنير واسطة ولا
يكون هذا مدبرا لنجم ذال ولا نفس ذال المدبر الجسم هذا فليس الاختصاص الابدانية خاصة
بين النفس المخصوص وبين ذاك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن احد التوأمين لقبول
هذه النفس اولى من الاخر والا فحدث نفسان معا واستحدثت نطفتان لقبول البدن بهما
في المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانسباغ فيه بطل بطلان البدن وان كان ثم وجه آخر
به العلاقة بين هذا النفس على المخصوص وبين هذا البدن على المخصوص حتى كانت تلك
العلاقة شرطاً في حدوثه فاي بعد في ان تكون شرطاً في بقاءه فاما نقطعت العلاقة انعمت
النفس ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به
الشرع في الاماد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق ترويع طبيعي وشوق
يجبى خالق فم الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك عن غيره من الابدان ولا يخالف في الحجة فنفى
مقتضى بذلك الشوق الجبلى بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن
الذى هي مشقة بالجليلة الى تدبيره نعم تدبير في ذلك الشوق بعد فساد البدن ان استحكم في
الحياة اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فتأخر بذلك
الشوق مع فوات الاشياء التي يصل بها الشوق الى مقتضاها واما تعبير نفس ربد لشخص ربد
في اول حدوثها فاسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكور هذا البدن مثلاً اسلم
لهذه النفس من الاشياء يريد مناسبة بينهما فيخرج اختصاصه وليس في القوة البعثة اذ رآه
خصوص ذلك الماسبب من عدم اطلاعه على نفسه بل لا يشك كما في أصل الحاجة الى مخصص
ولا يضرنا أيضاً في قوائم النفس لا تدعى بقاء البدن (فلما) هما معا كانت المناسبة عندها هي
المقتضية للاختصاص فلا بعد ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه جوح النفس في
بقائها الى بقاء البدن - ثم اذا فسد فسادت فالجهد لا يمكن المخصص كما به بقاءه يقتضى التلازم
أما فاعل تلك المناسبة فضرورة في وجود النفس فان عدم الشئ لا يضره فلو انما بالبدن
الذي ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا بد ان يكون له عدم بقائه مدة الله تعالى كما
ورد في م - انه مزمع به العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه المارق
الثلاث في عدم مقعدها غير معلوم فما البرهان على ان عدم الشئ لا يضره الا بطريق من
هذه الطرق الثلاث فان التمسيم اذكر اننا بيننا في والاثبات فلا بد ان يزيد على
الثلاث والاربع فاعلم ان عدم طريقه باربعها وخامسها سوى ما ذكره في هذه الطرق في هذه
الاثبات غير معلوم بالبرهان (دال - لثان) وعلمه تعالى ان قالوا كل جوهر ليس في محل

فيسمى بالعدم بل البسائط لا تستعمل في هذا الدليل بل ثبت فيه أولاً أن موت البدن لا يوجب انعدامه مما سبق فيه من ذلك يقال يستحيل أن يعدم بسبب ما أوجب كان فيه قوة النفس إذ قبل انعدامه كان انعدام سابق على الانعدام كما كان ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود وإمكان العدم قوة الفساد وكما أن إمكان الوجود وصفاً لا يقوم إلا بشئ حتى يكون إمكاناً بالاضافة إليه فكذلك إمكان العدم ولذلك قيل أن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته كما بقي في مثله قدم العالم فإساده التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه وهو غيره فكذلك قابل العدم ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم حتى يعدم منه شئ كما وجد فيه شئ ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقوله وإمكانه كما أن ما بقي عند طريان الوجود يكون غير ما طرأ وقد كان فيه قوة قهرل لا طارئ فيلزم أن يكون الشئ الذي طرأ عليه العدم مر كماً من شئ من قوة العدم ومن قابل لعدم بقي مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم ويكون حامل القوة السابقة والمعدم منها كالهرة ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تتركب فيها فان فرضنا في امر كسبان صورته مادة فمن مقتضى الدبران إلى المادة التي هي الأصل الأول لا بد وأن ينتهي إلى أصل فيتحيل العدم على ذلك الأصل وهو المسمى نفساً كما تحيل عدم على مادة الأجسام فاما إزالة التبادلية وإسما فتحدثت بها الصور ونعدم منها الصور وفيما قوة طريان الصور على قوة انعدام الصور عنها فإما قابلة للأصدين على السواء وقد ظهر من هذا أن كل وجود أحدي الداب يستحيل عليه العدم ويمكن تفهم هذا بصيغة أخرى وهي أن قوة الوجود لا شئ يكون قبل وجود الشئ فيكون بعينه ذلك الشئ ولا يكون نفس قوة الوجود (بيان) أن الصحيح البصر يقال أنه باصر بالقوة أي فيه قوة الإبصار هذه ان السعة التي لا يعدم في العين ليصح الإبصار ووجوده وان آخر الإبصار فإما آخر شرط آخر فتكون قوة الإبصار السوداء تلامس وجوده للعين قبل إبصار السوداء فإما قبل حصول الإبصار وإذا بالعمل لم تكن قوة إبصار ذلك السوداء موجودة عند وجود ذلك الإبصار إذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجوداً بالعمل موجوداً بالقوة بل قوة الوجود لا يتحقق إلا بالبصر المحال بالعدم أبداً وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو انعدم الشئ البسيط لكان إمكان العدم قبل العدم طارئة لذلك الشئ وهو المراد بالقوة فيكون إمكان الوجود أي احصاءه فان ما أمكن عدمه فلا بد من وجوب الوجود فهو كمن الوجود فلا معنى لسوء الوجود إلا إمكان الوجود فيؤدي إلى أن يتحقق في الشئ الواحد قوة وجود نفس مع حصول وجوده بالعمل فيكون وجوده بالعمل هو عين قوة الوجود وودد بقاء الوجود في الوجود فلا معنى إلى هذا من الإبصار ولا تكرر في نفس الإبصار يؤدي إلى أن يكون الشئ بالقوة والعمل ودمه ما قد انزل من بل مهمما كان الشئ بالعدم لم يكن بالعمل ومنها كان بالعمل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة العدم لا بسيط بل عدماً ذاتاً له الوجود وفي حالة الوجود وهو غير المراد هنا من أنه هو الذي تترناه فيهم فيهم إلى استنساخ حدوث الحادث وإعماها من مكانة عدمها

في مسألة أزلية العالم وأبدنه ومنشأ التلخيص وضعهم الامكان وضعية مسئلة فيها محلا يقوم
به وقد تكلمنا عليه بما فيه من تنوع فلا نعيدده فان المسئلة هي تلك المسئلة فلا فرق بين ان يكون
التمسك في نفسه جوهر مادة أو جوهر نفس (مسئلة) في ابطال انكارهم لبعض الاجساد ورد
الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمية ووجود الجنة والنار العينية وما اقر ما عديده الناس
وقولهم ان ذلك امثلة ضمرت لعوام الخلق لتفهم ثواب وعقاب روحانيين هما اعلى رتبة من
الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فانهم فهم معتقدتهم في الامور الاسرية
ثم تعرض في مخالفة الاسلام من جهته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقائه سرمديا
اما في لذة لا يحيط الوصف به العظمة واما في ألم لا يحيط الوصف به العظمة ثم قد يكون ذلك الالم
مخلدا وفقدان على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الالم واللذة بها وتاخر
محسوسات كيانها وقون في المراتب الدينية ولذا انها تها وتاخر محسوسات والالذة السرمدية للنفوس
الكاملة ازكية والالم السرمدى للنفوس الناقصة المملوطة والالم النقصي للنفوس
الكاملة المملوطة فلا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال والعز كبدن والطهارة والكمال بالعلم
والزكوة بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة الحافظة غذاءها ولدتها في ذلك المعقولات كما ان
القوة الشهوانية قوتها في ذيل المشتى والقوة البصرية قوتها في النظر الى انصاف الجملة وكذا
سائر القوى وانما يعتصمها الاطلاع على المعقولات البدن وشراغله وحواشيه وشهواته
والنفس الجاهلة في الحياة لذت ساحتها ان تتألم بعوات لذة النفس لكن الاشتغال بالبدن
ينسحب عنها ويلجأ بها عن اهلها كالحائض لا يحس بالالم وكله لا يحس بالآثار فادابتها فافسدة
حتى انقطعت عنها مثل فعل البدن كانت في صورة الخدر اذ عرض على النار فلا يحس بالآثار فادارال
الخدر شعر بالالم العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للمعقولات قد انشأها الله تعالى
فاصبر على ما يتصبر به من آثامه وذلك ايضا لشواغل البدن وانس النفس بشهواته او مثله في حال
المرءى الذي في فيه مرارة يستبشع النقي الطيب الحلو ولا يشتمى التذاه الذي هو أتم أسباب
اللذة في حقه فلا تذاذ به لما عرض من المرض فالنفوس الكاهلة بالآثار لموم اذا انقضت عنها آراء
البدن وشواغله بالمرءى كان مثاله من عرض بلبه الطعم اللذيذ والدين الاطيب وكان به
عارض مرضه من الادرالك فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة ارمه سال من شدة
شغفه في حق شخص فصاح به ذلك الشخص وهو قائم ومعهى ما به أو سكران فلا يحس به
بمنه بقاءه فيشعر بلذة اوصال بعد طول الآلة تضارده راحة هذه اللذة من حيرة الاضاعة
الى الازاب الرومانية العقيمة لا أنه لا يمكن تهيجه الا بالآثار مثل تلك السعادة انما هي
هذه الحياة وهذا كما لو اردنا ان نفهم الذي أو العنيد لذة الجماع لم تقدر عليه لان عمل في حق
الصبي باللاعب الذي هو اللذة الشبه به عند وفي حق العنيد لذة كل الطبيب مع شدة ادراج
ليصير يدق ما من وحوادث اللذة ثم يعلم ان ما فهمه بالمال ليس يحجب عنه هذه اللذة الجماع وان
لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية أكثر من اللذة الحسية انما هي ان
(أحد هذا) ان حال الملاكمة انصرف من حال الجماع والخنس وير من اليأس ثم وليس لم
اللذان الحسية من الجماع والاكل وانما الحسية اللذة السرمدية بكاملها رجاءها الذي حجب

به في الدنيا في الملاحة على حقائق الأشياء لا يفرقها من رب العالمين في الصلوات لا في المكان
 وفي رتبة الوجوه فان المرسوبات حصلت من الله على ترتيب ووسائط والذي يشرب من
 الرضا ينظر كيف ملاحة على (والناس) ان الانسان ايضا قد يؤثر اللذات المعقاة على
 الحب فان الذي يمكن من غلبة عدد والتمهاته قد يجر في تحصيله املا لا تسكنه والاطعمة
 بل قد يجر الاكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج والترويح مع خسة الحرفية ولا يحسن
 بالمسرح وكذلك المتشوق الى الخشمة والرياسة اذا كان يتردد بين اخيرا في حاشيته بقضاء
 الوار من عشيقته مثلا بحيث يفرقه غيره ويشر عنه فيؤثر الخشمة ويترك قضاء الوطير ويستحضر
 ذلك محافظة على ما هو فيه فكون ذلك لا محالة الذم عند بل ربما يهجم الشجاع على
 حيم من الشبهان مستحضر خطر الموت شجاعا يتوهمه بعد الموت من لذة النساء والاطراء
 عليه فاذن اللذات العقلية الاحزوية افضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال
 رسول الله صلى الله عليه وآله حاكيا عن الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت
 ولا هن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة عين فهذا
 وجه الحاجة الى العلم النافع ومن جلته العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته
 وملائكته وكيفية وجود الاشياء منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه فهو نافع لاجله وان
 لم يكن وسيلة اليه كان نحو واللغة والشعر وافواع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر
 الصناعات واما الحاجة الى العمل والعبادة فان كية النفس وان النفس في هذا البدن
 مصدودة عن درك حقائق الاشياء لا يكونها منطبعة في البدن بل لاشغاله ما ونزوعها الى شهواتها
 وشوقها الى مقتضياتها وهذا النزوع والشوق هيئمة للنفس ترسخ فيها وتمكن منها بطول
 المواظمة على اتباع الشهوات والمثابرة على الانس بالمحسوسات المستلذة فاذا تمكنت من النفس
 فجات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ومؤذية من وجهين (أحدهما) انه انما
 يمنعها عن لذات الخاصة بها وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجميلة الالهية ولا
 يكون معها البدن الشاغل فليهبها عن التألم كما قبل الموت (والثاني) انه يبقى معها المحرص
 والميل الى الدنيا واسبابها ولذاتها وقد استلبت منها الاكلة فان البدن هو الالة للوصول
 الى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امرأه والفر رياسة واستأنس باولاد واستروح الى
 مال وابتهج بحشمه فقتل معشوقه وعزل عن رياسته وسبى اولاده ونسأوه واخذ أمواله
 احداؤه واسقطت بالكلية حشمة فيقاسى من الالم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير مرقع
 الامل عن عود امانال هذه الامور فان امر الدنيا غادر راجح فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن
 بسبب الموت ولا ينبغي عن التضعف بهذه الهيمات الا كف النفس عن الهوى والاعراض عن
 الدنيا والاقبال بكنه الجدة على العمل والتقوى حتى تنقطع عنه لائقها عن الامور الدنيوية وهو
 في الدنيا وتنتجكم عنه لاقته مع الامور الاخروية فاذا مات كان كالتخلص عن سجن والواصل
 الى جميع مطالبه فهو حقه ولا يمكن سلب هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان
 الضرورات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وان
 منكم الاواردها كان على ربك حقا مقضيا الا انه اذا ضعف العلاقة لم تشد نكابة فرائها

وعظم الاستدلال على اطلاع الله سبحانه وتعالى من الأمور الدخيلة فاعلم ان معرفة الحجاب والروح
 الهياكل على رتبة كبر مستقيم من رتبته الى حجب مقاسم من الشرع فبعد رتبة حجب
 التواقي على اهل الامور وطلبه فكل من ادى ما لا يمكن من حيث ما يجب انفسه من هذه الاشياء بالمال
 والربا وبغيره ولا يمكن جلب هذه الصفات على ما قد ورد في الشرع في الايمان بالتوسط بين كل
 طرفين متقابلين لان الشاغل الغابر لا حار ولا بارد فكأنه يبعد عن الصفات فلا بد ان يتوالت في
 امسالك السبل فيستحق في معرض السبل والى الاتفاق فيكون من غير ان يكون من هذا ما على كل
 الامور فيكون حجابا ولا يمتنع كل امر فيكون من وراء السبل الحجب فانه التوسط بين الجهل
 والتبذير والتجارية فانه التوسط بين العلم والجهل وكذلك الثاني جميع الاتصال وعلم
 الاتصال طويلا والشرعية بالعلم في نفسه لا يولد لاسبول الى تهديد الاتصال الامراء عاقلون
 الشرع في العمل حتى لا يتبع الانسان هو ان فيكون قد اتحد له هو بل يظلم الشرع
 فيقدم ويحجم اشارته لا ما يختار فيتم تذبذبا خلافا ومن عدم هذه الفضيحة في الخلق والعلم
 جميعا فهو الهالك ولذلك قال تعالى قد اظلم من ذلك ما هو قد تخطى من دساها ومن جمع الفضيلتين
 العظيمة العمالية فهو العاريف العابدوه والسعي المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية
 فهو العالم الفاسق فيتم تذبذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض
 البدنية الخفية تطيحنا عارضا على خلاف جوهر النفس وليس بجسد الانبياء الخفية
 فيجوز على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو عن الالم ولا يخطئ
 بالمادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت قيامته (واماما) ورد في الشرع من الصور
 فالقصد ضرب الامثال لقصور الافهام عن ذلك هذه اللذات فمثل لهم عبا يهتمون ثم ذكر
 لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذه انفسهم (ونحن) نقول ان كثر هذه الامور وليس على
 مخالفة الشرع فاننا لا نذكر ان في الآخرة انواعا من اللذات أعظم من الحسوسات ولا
 ننكر بقاها النفس عند مفارقة البدن (ولكننا) عرفنا ذلك الشرع اذ ورد بالمعاد ولا يظهر
 المعاد الا بقاء النفس وانما ذكرنا علمهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن
 الخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والالام
 الجسمانية في النار وانكار وجود حنة ونار كما وصف في القرآن فما السانع من تحقيق الجمع بين
 السعادات في الروحانية والجسمانية وكذلك الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم ان لا يعلم
 جميع ذلك وقوله اعدت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة
 لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الامرين أكمل والموعود أكمل الامور وهو ممكن فيجب
 التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخلق كما
 ان الوارد من آيات التشبيه وانما هو امثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما
 يتخيله عامة الناس (والجواب) ان التسوية بينهم ما تمح كميل هو ما يفتقران من وجهين
 (أحدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه محمولة للتأويل على عادة العرب في الالفاظ متعارفة
 وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بالغ مبلغا لا يحتمل التأويل فلا يبقى
 لاحل الكلام على التاميس بتخييل نقبض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه من نصب
 النعوة

النبوة (والشأن) ان الله سبحانه وتعالى خلق الانسان والحيوان والنبات والجمادات
 الخارجه من الارض والسموات والارض والسموات والارض والسموات والارض والسموات
 بالقدرة المفعول وما وعد من امور الا نوره ليس محال في قدرة الله تعالى فيجب الجري على انه
 الكلام بل على ما رواه الذي هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث
 الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فمنهم من يظن انهم يظهرون دليلهم ولهم فيه مسائل
 (المسألة الاولى) قولهم تقدير الوجود الى الابدان لا يعدو ثلاثة اقسام اما ان يقال الانسان عبارة
 عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كذهب اليه بعض المتكلمين وأن النفس التي هي
 قائمة بنفسها ومدة لا تسقط فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة أي امتناع الخلق عن
 خلقه فافتقار البدن ايضا لعدم معنى المعاد اذ لا قدرة الله تعالى للمدة الذي انعدم ورده الى
 الوجود واعادة الحياة التي انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان يجمع
 ويركب على شكل الاصح ويخلق فيه ما للحياة ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس موحدة
 وتبقى بعد الموت ويكون رد النفس الى البدن الاول يجمع ثلاث الاجزاء به ثم اودعها في اقسامها
 ان يقال رد النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء أو من غيرها ويكون العائد لك الا ان
 من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا تنفصل عنها اذ الانسان ليس انسانا بابل
 بالنفس (وهذه) الاقسام الثلاثة باطله (اما الاول) فظاهر البطلان لانه مما انعدمت الحياة
 والبدن فاستثناف خلقها الجاهل لما كان لا عين ما كان بل العود المفهوم هو الذي يعرض فيه
 بقاء شيء في مدة من كماله كما يقال عاد فلان الى الانعام أي ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه أي عاد
 الى ما هو الاول بالجنس والكم غير بالعدد فيكون عودا با حقيقته الى مثله لانه لا يهلك وقال فلان عاد
 الى البلاد أي بقي موجودا خارجا وقد كان له كون في البلد فما عاد الى مثل ذلك وان لم يكن شيء
 باقيا وشي بان متعديا من ثلثين يتخللها زمان لم يتم اسم العود أو نزل ذلك مذهب المعتزلة
 فدل المعنى شيء ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود أخرى فبحق معنى
 العود بان متعديا الى الذات وكنه روح لعدم المطابق الذي هو النفي المحض وهو ثابت للذات
 مستمرة الثبات الى أن يعود اليه الوجود هو محال وان احوال ناصه هذا القسم بان قال
 تراب البدن لا يعني فيكون باقيا بعد اعادة اليه الحياه فتقول عند ذلك سبحان من قال عاد التراب
 حياه وان انقضت الحياه منه مدة ولا يكون ذلك عودا لانسان ولا روح ذلك الانسان بعينه
 لان الانسان اسرار لا عاد والتراب الذي فيه اديته بل عليه صائر الاجزاء أو أكثرها بالعداء وهو
 ذلك الاول بعينه فهو باقيا بعد اعادة اليه روحه فاعادته الحياه أرواحا وعدم لا يعقل عود
 وانما يستأنف عليه ومما حاق الله حياه انسا به في تراب يحصه ل من بدن شجرة أو فرس أو
 نبات بل ان ابتداء خلق انسان فاعادته قديما لا به قبل عوده والعائد هو الموحود أي عاد الى
 ذاته كنهه بل أي الى مثل ذلك المثل قاله الله هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان
 انسانا بعينه اذ قد يصير بدن الفرس ثم عاد لا انسان فيمتد في من راحة يحصل من الانسان فلا يبقا
 الفرس انقلب انسانا بالفرس فيسببه وترد لا عادته رقدته اعدمت الصورة وما في الالماسد
 (واما الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو لو تضرع وركب

فما إذا أريد أن تدبر البدن بعد مفارقة جسمه ولا يتركه محال أذ بدن الميت يفصل تراباً وأما كلمة
البدن والطهور ويستحيل ما هو بخار وهو أعم من تراب وهو العالم وبخار وماء ثم أمة تراباً بعد
اتزاعه واستقلاله ولكن إن فرض ذلك أتكال على قدرة الله تعالى فلا يخجلوا ما إن يجمع
الأجزاء التي مات عليها فقط فينبغي أن يعاد الاقطع ويحذف الانف والاذن وقاص الاعضاء
كما كان وهذا مستعجم لا سيما في أهل التجمعة والذين خلقوا وأنفص في ابتداء الفطرة فأعادتهم
على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية التشكال هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء
الموجودة عند الموت وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين
(أحدهما) أن الإنسان إذا تعذى بجم أنسان وقد حرت به العادة في بعض البلاد ويكثر وقوعه
في أوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعاً لأن مادة واحدة كانت بدنًا لكأ كولد وصارت بالاعذاء
بدنًا بعد ذلك لا لكل ولا يمكن رد نفس إلى بدن واحد (والثاني) أنه يجب أن يعاد جزء واحد يدا
وقلياً ورجلاً فإنه ثبت بالصناعة الطبيعة أن الأجزاء العضوية بتعذى بعض ما يضلله غذاء البعض
فيتعذى السكبد بأجزاء القلب وكذا سائر الأعضاء فمعرض أجزاء معينة وقد كانت مادة تجمعها من
الأعضاء إلى أي عضو يعاد بل يحتاج في تدبير الاستعالة الأولى إلى أكل الناس فانك إذا
أملت طاهر التربة المعصورة مات بعد طول الزمان أن ترابها حشاً الموتى قد تر بررع فيها
وغرس وصارت حشاً وفاكهة وتناولها الدواب وصارت لحماً تناولها السمكات إذا نالها من
مادة يشار إليها الأرواح كانت بدنًا للناس كثيرة عفاضة سالت وصارت تراباً ثم سالت ثم حشاً ثم سالت
بل يلزم منه محال ثالث وهو أن النعوس المأخرة للأبدان غير متناهية والأبدان متناهية فلا تنفي
المواد التي كانت مواد الإنسان نفس الناس كاهـم بل تضيـعـهم (وأما القسم الثالث) وهو رد
النفس إلى بدن إنسان من أي مادة كانت وأي تراب أعفى فهذا محال من وجهين (أحدهما)
أن المواد القابلة لا تكون والفساد محصور في مقدار ذلك القدر ولا يمكن عاها غير يدوهي متساهية
ولا تنس المأخرة للأبدان غير متناهية فلا تنفي بها (والثاني) أن التراب لا يعمل تدبيراً للنفس
بأن تراباً لا به وإن طرح العنادر أتراباً يصاها أتراباً انقطع بل الحشوب والحد يد لا يقبل
هذا التدبير ولا يمكن إعادة أنسا ويد من شيا واحد يد لا يكون أنسا إلا إذا قسم
أعضائه يده إلى اللحم والظلم والأحلا ومهما كان هذا البدن أتراباً لا يقبل من استحقاق
المبادئ الواهية للنعوس من حيث هو فيتراد على البدن الواحد نفسان من هذا بطل ما ذهب
إليه من أن جميع الماشتهل النفس بعد حلاصها إلى بدن بشري من بدن غير البدن
الأول فلهذا الذي يدل على بدلان التماسح يد على بدلان هذا المذهب (والاعتراض) هو
أن يقال يتم كبره على من جنداد القسم الآخر ويرى أن النفس باقية هذا الرب رهو سوهو
فأجاب عنه بأن ذلك يحال النفس على دل عليه الشمس على قوله تعالى ولا تحمبن الدين فنل في
سبيل الله أموالنا بل أحياء عند ربهم يرزقون وبقره عليه السلام أراح الصالحون في مواضع
أبرئ منهم عاقبة فحشا العرس وساور من الأمارش ووراء روح باله مدوات والخيرات
وسؤاله فكروا تدبروا عناب القميرة ذره وكل ذلك يدل على التقاطع ثم تدبر مع ذلك على النفس
والنفس وبهذه وبها الفان ولا يمكن مدوها إلى بدن أي بدن كان مادة البدن الأول أو من
غيره

[illegible]

بالذكر والعدم فلا بد ان يختلف مباح الامور في كل الف الف سنة ولو كان يكون ذلك الف الف سنة واحدة على سبيل واحد فان سنة الله لا تقبل فيها وهذا ما كان لان العمل الاولي يستدعي من المشيئة الالهية والمشيئة الالهية متعينة في جهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون المسامحة اكثر مما كان منتظما انتظام جميع الاول والاخر على سبيل واحد كما هو في سائر الاسباب والمسببات فان حوزة اسرار الاول والآخر على سبيل الطريق المشاهدة الا ان اعود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار والدور فقد رجعهم القيامة والاخر فوماد على ما هو ظاهر الشرع ان يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجود هذه البعث كبريات وسبب وجودها وهكذا على الترتيب (وان قلتم) ان السنة الالهية بالكيفية تبدل الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وتقدم مدة الامكان الى ثلاثة اقسام فقدم قبل خلق العالم اذ كان الله تعالى ولا عالم وقدم بعد خلقه على هذا الوجه وقدم بعد عود الاجسام وهو المنهاج المعنى بطل الانساق والانتظام ويحصل التبدل لسنة الله وهو محال فان هذا انما يمكن بحسنة مختلفة باختلاف الاحوال اما المشيئة الالهية فلم يجرى واحد مضروب لا تبدل عنه لان الفعل مضاهي للسنة والمشيئة على سنين واحدا لا تختلف بالاضافة الى الزمان وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء قلنا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور المكنية على معنى انه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشاء ولا ان يفعل وهذا كما اننا نقول ان فلانا قادر على ان يجر رقبة نفسه ويضع يده على نفسه ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء لفعل ولا كنهانه لم انه لا يشاء ولا يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان الحملات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق اذ قولنا لو شاء لفعل شرطي موجب وقولنا ما شاء وما فعل جليتان سالتان والسالبة الجمالية لا تناقض الموجبة الشرطية فاذا الدليل الذي دلنا على ان مشيئته ازيلية وليست متعينة يدلنا على ان يجرى الامر الالهى لا يكون الاعلى انتظام واتساق بالتكرار والعود وان اختلف في احوال الاوقات فيكون اختلافه ايضا على انتظام واتساق بالتكرار والعود وما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا استبعاد من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديما وقد ابطنا ذلك وبينانه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة اقسام وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهدة ثم يستأنف نظاما ثانيا وهو الموعود به في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولا ان الشرع قد ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها وهذه المسئلة كيف ما رددت تدني على مسلتين احدهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم والثانية نزع العبادات بخلاف المسلمات دون الاسباب او احداث اسباب على منهج آخر غير متماد وقد فرغنا من المسئلة جميعا

بخاتمة السكاب فان قال قائل قد دفنتم مذاهب هؤلاء افقتطعون بكفرهم وجوب القتل لمن يعتق دعائهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل احدها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كاهل قديمة والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والثالثة في انكار بعث الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام

وجهه ومذهبا معتادا كذا في كتابه وذكرنا في كتابنا على سبيل التمهيد في المسائل الحاشية
 الحاشية وفيها وهذا هو الكفر الصريح الذي لا يشك أحد من فرق المسلمين في ما عدا هذه
 المسائل الثلاثة من كفرهم في الصفات الدالة واعتقاد التوحيد في كفرهم في سب من
 مذاهب المعتزلة ومذهبيهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة في التولد
 وكذلك جميع ما قلناه عنهم قد تعلق به فرقي من فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة في
 يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام بكفرهم ايضا به من يتوقف عن التكفير وتنصر
 على تكفيرهم هذه المسائل وأما نحن فلما تقرر الا ان الخوض في تكفير أهل البدع وما صح
 منه وما لا صح كما لا يخرج الكلام عن مضمون هذا الكتاب والله تعالى الموفق للسوآت
 انتهى كتابتم أفت الفلاسفة تحرير الامام الاجل نسج وحده أي حامدين
 محمد بن محمد الغزالي أكرم الله ماواه وأصدق نعمائهم الرحمة
 ثراه وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي
 وعلى آله وصحبه وسلم
 آمين

هذا الكتاب وقد تكامل طبعه * رقت فضائله وراقت مواردا
 لا عيب فيه سوى رشاقة لفظه * وسهولة المعنى الدقيق لمن عسدا
 قد صاغه الحسب الغزالي من لنا * صاغ المعاني بالدلائل صجدا
 وأبان فيه من المبادئ حكمة * قد أفحمت شم الفلاسفة العسدا
 فاليتك من درر العلوم بتيمة * حاتم عود عقائد تجلوا الصدا
 أضفى بدار طباعة الاعلام في * حال الكمال يشفع عن بعد المدي
 يهدي أولى الابواب حل مسائل * أندي على الاذهان من قطر الندي
 وبجنتي الاهداء قات مؤرخا * طبع التفات بالحاسن قد بدا

٨١ ٩١٧ ١٩٢ ١٠٤ ٧

١

﴿ طبع بالمطبعة الاعلامية بمصر سنة ١٣٠٢ ﴾

- ٣ مقدمة ليعلم أن المحرم في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل
- ٤ مقدمة ثانية ليعلم أن الخلاف بينهم
- ٥ مقدمة ثالثة ليعلم أن المقصود
- ٥ مقدمة رابعة من عظام ثم سيل هؤلاء
- ٦ مشكلة في إبطال قولهم بقدوم العالم
- ٧ إيراد أدلتهم
- ٧ الاعتراض من وجهين أحدهما
- ٧ والجواب أن يقال استحالة إرادة قديمة
- ١١ الوجه الثاني في الاعتراض هو أننا نقول
- ١٢ أما القطب فبأنه ان السماء كرة متحركة على قطبين
- ١٣ الاعتراض الثاني على أصل دليلهم أن يقال
- ١٤ دليل ثان لهم في المسئلة زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله
- ١٤ الاعتراض هو أن يقال الزمان حادث
- ١٦ بقى أنا نقول لله وجود ولا طام معه
- ١٦ صيغة ثانية لهم في الزام قدم الزمان
- ١٧ الاعتراض أن كل هذا من عمل الوهم
- ١٧ وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية
- ١٨ دليل ثالث لهم على قدم العالم
- ١٨ دليل رابع لهم وهو أنهم قالوا كل حادث
- ١٩ الاعتراض أن يقال الامكان الذي ذكره
- ٢١ مشكلة في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة
- ٢٢ أما المعتزلة فأنهم قالوا فعله الصادر منه موجود
- ٢٢ الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا أن فعله الاعدام
- ٢٣ الفرقة الثالثة الاشعرية إذ قالوا أما الاعتراض فأنها تعني
- ٢٣ الفرقة الرابعة طائفة أخرى من الاشعرية
- ٢٤ مشكلة في بيان تأييدهم بقولهم أن الله فاعل العالم وصانعه
- ٢٦ والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز
- ٢٧ وأما العلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين
- ٢٣ وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول
- ٢٣ مشكلة في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

٣٥ والجواب ان هذا الاشكال في النفس اوردناه على ابن سينا
 ٣٦ مسألة في بيان محذورهم من اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد
 ٣٧ المسلك الاول قولهم انهم اذ كانوا اثنين لمكان وقوع وجوب الوجود من غير ان يكونا واحدا

منهما

٣٦ مسلكهم الثاني ان قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لمكانا مقسما بين من كل وجه

٣٧ ونترجم هذه المسئلة على حدها

٣٨ والعمدة في مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد

٤١ مسألة اتعقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الاول

٤١ ولهم مسلكان الاول قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف

٤٢ المسلك الثاني قولهم ان العلم والقدرة فينا ليسا ذاتيين في ماهية ذاتنا

٤٣ واما الجسم فاعلم بجزان يكون هو الاول لانه حادث

٤٥ فان قيل هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول يعلم غيره

٤٦ مسألة في ابطال قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره في جنس ويغادره بفعله

٤٧ اما المطالبة فهي ان يقال هذا حكاية المذهب

٤٨ المسلك الثاني الازام

٤٩ مسألة في ابطال قولهم ان وجود الاول دائم

٤٩ المسلك الثاني هو ان تقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير مفقولة

٥٠ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم

٥٣ مسألة في تجهيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره يعلم الانواع والا - اس بنوع كلي

٥٤ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته ايضا

٥٥ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعلم الحركات

٥٩ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى حيوان طبيعي - لم يلقه تعالى في حركته

الدورية

٦٠ مسألة في ابطال ما ذكره من الفرضية الحركية للشيء

٦٢ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة في جميع المراتب المادية في كل

اللام

٦٤ المقدمة الثانية قولكم انه ينبغي ان يراعى تصوير جزئي للسموات الحركية وتغيرها

٦٤ المقدمة الثالثة وهي انه لا يمكن ان يكون لهم انهم ادركوا الحركات الحركية بتدويرها

تدويرها اذ لا يمكنها

٦٧ مسألة الا ان تراعى ما يقتضيه في العادة تدويرها باليد من غير تدويرها

٦٨ المسئلة المادية هي في الخلاصة ان هذه التشنيعات

٧٢ مسألة في تجهيزهم عن تمام البرهان المعلى على ان نفس الانسان هو روحاني قائم

بشيء

- ٧٤ دليل أول قولهم ان العلوم العقلية مثل النسخ الانسانية
- ٧٥ دليل ثان قالوا ان كان العلم بالعلوم الواحد العقل وهو المعلوم انهم عن المادة متطلب في المادة
- ٧٦ دليل ثالث قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء
- ٧٦ دليل رابع قالوا ان كان العلم يحل حوا من القاب أو الدماغ متلافا لمحل صفه
- ٧٦ دليل خامس قولهم ان كان العقل يدرك العقول بالاشياء جسمانية فهو لا يعقل نفسه
- ٧٧ دليل سادس قالوا لو كان العقل يدرك بالاشياء جسمانية كالابصار لا أدرك آتية
- ٧٨ دليل سابع قالوا انتهى الإدراك بالاشياء الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كالأول
- ٧٨ دليل ثامن قالوا اجزاء البدن كلها تضعف قواها لعدم متبني النشو
- ٧٩ دليل تاسع قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه
- ٨٠ دليل عاشر قالوا القوة العقلية تدرك الكمالات العامة العقلية
- ٨١ مسألة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل علمها بعدم وجودها
- ٨٤ مسألة في ابطال انكارهم لبعث الاجساد وورد الارواح الى الابدان
- ٨٧ المسالك الاول قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعدو ثلاثة اقسام
- ٨٩ المسالك الثاني ان قالوا النفس من المقدور ان يقلب الحديد ثوباً فبفسوجا
- ٩١ خاتمة الكتاب فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء

صواب	خطا	سطر	صفحه
فأية تربية في عالم الله أحسن	فأية تربية في عالم الله أحسن	٩	٣
اطلانه	اطلانه	٢٣	٩
ولا وتر	ولا وتر	٢٥	٩
دساری	فسادی	٢	٣٠

هذا كتاب التهاوت لابي الوليد ابن رشد
الابن ابي الاندلسي عرف بالمخيد
وهذا الكتاب موضوعه الرد
على القراني في تهاوت
الفلاسفة

٢

في الطبعة الاولى

مطبع بالمطبعه العلميه بدمشق سنة ١٣٠٢ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

و بعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وانبيائه فان الغرض في هذا القول ان بين مراتب الاقارب المتبعة في كتاب التهاق في التصديق والافتخار وقصورا كثيرا من رتبة اليقين والبرهان قال ابو حامد حاكيا لادلة الفلاسفة في قدم العالم ولما تضمنه ادلتهم في هذا الفن على ماله موقع في النفس قال وهذا الفن له من الادلة اربعة هو ثلاثة الدلائل الاول قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطاق لا قالوا فرفض ما القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ثم صدر فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل وجود العالم يمكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث لم يحل ان يتجدد مرجح اولا يتجدد فان لم يتجدد مرجح في العالم على الامكان الصريح كما كان قبل ذلك وان تحدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح المرجح لا يكون ولم يرجح قبل فاما ان يمر الامر الى غير نهاية او ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا قلت هذا القول هو قول في اعلى مراتب المجدل وليس هو موصلا موصل البراهين لان مقدمته هي عامة والعامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الامور الجوهرية المناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال باشتراك على الممكن الاكثرى والممكن الاقلى والممكن على التساوى وليس ظهور الحاجة فيها الى المرجح على التساوى وذلك ان الممكن الاكثرى قد يظن به ان يترجح من ذاته لامن مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوى والامكان ايضا منه ما هو في الفاعل وهو امكان الفاعل ومنه ما هو في المنفعل وهو امكان القبول وليس ظهور الحاجة فيه مالى الى المرجح على التساوى وذلك ان الامكان الذي في المنفعل مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الامور الصناعية وكتب من الامور الطبيعية وقد يلحق فيه شك في الامور الطبيعية لان

ان كان الامر بالقدم عند انفسهم اول ذلك نظر في كونهما ان كانا معا في الحركة
واله ليس معروفهما فسد ان كل حركتهما حركتهما واليه ليس هدا على حركتهما فسد
كله يحتاج الى بيان ذلك يخص عنه القدماء والاشكال الذي في الفاعل قد يظن في
كثير منه انه لا يحتاج في خروج الى الفعل الى المخرج من خارج لان انتقال الفاعل من ان لا
يقول الى ان يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس له حاجة الى مغير ومثل انتقال المحدث من
ان لا يفسد من انتقال العلم من ان لا يعلم والمحدث الذي يقال له يحتاج الى مغيره
ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الابدان والقديم ايضا
يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بنفسه عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم
على القديم مثل جوار كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجوار كون
والفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة
وهو قديم عند اكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل
ايضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن
الصدور عنه ما واحدا اعني في الحاجة الى المخرج وهل هذه القضية في الفاعل حاضرة او
يؤدي البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها
هي مسائل كتب برهانها يحتاج كل واحدة منها الى ان تورد بالخصص عنها وعما قاله القدماء
فيها واخذوا المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة من موضع مشهور من مواضع السفسطائيين
السبعة والغلط في واحد من هذه المبادي هو سبب لغلط عظيم في اخراجه الفحص عن الموجودات
(قال) ابو حامد الاعتراض من وجهين احدهما ان يقال لم تذكر على من يقول ان العالم
حدث بارادة قدسية اقضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر بعده الى الغاية التي
استقر اليها وان يتبدى الوجود من حيث بدأ وان الوجود قبل لم يكن مراد فلم يحدث لذلك
وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القدسية فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما الخلل له
(قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه لما لم يمكنه ان يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل
الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا محتسرا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي
المفعول عن ارادة الفاعل جائز واما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل
عن العزم على الفعل في الفاعل المراد فاشك باق بعينه وانما كان يجب ان يلقاها باحد امرين
اما بان فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغييرا فيجب ان يكون له مغير من خارج او ان من
التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير يلحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان
يلحق القديم من غير مغير (وذلك) ان الذي يتمسك به الخصوم ههنا هو شيان احدهما
ان فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثاني ان القديم لا يتغير بضرب من
ضروب التغير وهذا كله غير البيان والذي لا يخفى للاشعرية منه هو انزال فاعل اول وانزال
فعل له اول لانه لا يمكنهم ان يضعوا ان حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل
هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة متعددة او نسبية لم تكن وذلك ضرورة
اما في الفاعل او في المفعول او في كليهما واذا كان ذلك كذلك فذلك الحال المتجددة اذا اوجبنا

أو أن كل حال متحددة فاعلم أن يكون الفاعل لها إما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل
 هو الأول ولا يكون مكنها من نفسه من غير أن يكون الفاعل له الحال التي هي
 شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي هو من سائر أحواله لا يكون فعله ذلك
 الحال التي هي شرط في الفعل بل فعله الفاعل وهذا لازم كما ترى ضرورة أن يكون تصور
 من الأحوال الحادث في الفاعل مالا يحتاج إلى محدث وهذا من شأنه الأعلى من تصور أن يكون
 أشياء تحدث من تلقاها وهو قول الأرسطائي من الفلاسفة الذين أنكروا الفاعل وهو قول
 ما هو عليه بنفسه وفي هذا الأمر من الانحلال أن قولنا إرادة إرادة وإرادة محادثة مقولة
 بأشياء الأهم بل متبادلة فإن الإرادة التي في الشاهد هي قوتها إمكان فعل أحد المتقابلين
 على السواء وإمكان قبولها المرادين على السواء وهذا الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل إذا
 فعله كلف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فإذا قلنا
 ههنا يريد أحد المتقابلين فيه أن يرفع أحد الإرادة يتعلل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب وإذا
 قيل إرادة إرادة لم ترفع الإرادة بحضور المراد وإذا كانت لأول الحسام تتحدد منها وقت من
 وقت لم يحصل المراد إلا حينئذ لأن يقول أنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل لقوة ليست هي
 لإرادته ولا طبعه ولو كان معانيها الشرع إرادة كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين
 أشياء يظن في بادئ الرأي أنها متعاقبة وليست متعاقبة مثل قولنا موجود لا يدخل العالم
 ولا خارجه (قال أبو حامد) مجابو باعن الفلاسفة فإن قيل هذا اتصال بين الاحالة لأن الحادث
 موجب لوجودها وكما يتفهم لحدوثه بربوبه وموجب استحصال أيضا وجوده موجب قد تمت
 شرائط إيجابه واسمائه وأركانه حتى لم يبق شيء منها متغير البتة ثم تأخر عنه الموجب بل
 وجوده موجب عنه قد تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة
 وجود الحادث الموجب بالاموجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا وإرادة موجودة
 ونسبتها إلى المراد موجودة ولا يتحدد المراد ولا إرادة ولا يتحدد للإرادة نسبة لم تكن قبل
 فإن كل ذلك تفهم كيف يتحدد المراد وما مانع من التحديد قبل ذلك وحال التجرد يميز
 عن حال عدم التجرد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الأحوال ولا في نسبة
 من النسب بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد
 المراد معها هذا الإغاية الاحالة (قلت) وهذا بين غاية البيان الأعند من ينكر أحدهما
 المقتضيات التي وضعتنا قبل لكن أبو حامد انتقل من هذا الإيمان إلى مثال وضعي يشوش
 به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال) أبو حامد رضي الله عنه وليس
 استحالة هذا بنفس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فإن
 الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البيفونية في الحال لم يتصور أن تحصل بعده لأنه جعل
 اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر العمل بالأن يعلق الطلاق بحجي والقد
 أو بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند حجي الغدا وعند دخول الدار فانه جعله
 علة بالإضافة إلى شيء منظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغدا ودخول الدار توقف حصول
 الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور

النفس المتوكل على الله تعالى في كل وقت من المصداق يحصل ما ليس يحصل لغيره
 حصل مع انه الواضع ذاته المتوكل في تصديق الوضع فادام يكن وضع هذه فهو ما ولا يقوله
 وكما يقوله في الاحكام الذاتية العقلية الضرورية وما في العادات فما يحصل بقصدنا
 لا يتغير عن القصد بل مع وجود القصد بالذات لا يتغير فان تحقق القصد والقدره وان وقعت
 الارادة لم يحصل تأخر المقصود اليه وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل
 بل العزم على الكتابة لا يقع الكتابة ما لم يتحدد قصد هو انبعث في الانسان بقصد محال
 الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا ما لا
 يتصور تقدم المقصد لا العقل قصد في اليوم الى قيام في الغد لا يتطرق العزم وان كانت الارادة
 القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزم عليه بل لا بد من تحدد انبعث
 قصد في عزمنا لايجاد وهو قول بالتعبير ثم يبقى من الاشكال في ان ذلك الانبعث او القصد
 او الارادة او ما شئت ان تسميه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل فاما ان يبقى حادثا بالاسباب او
 يتسلسل الى غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجودا لا يجب بتمام شروطه ولم يبق امر
 منتظر ومع ذلك تأخر الواجب ولم يوجد في مدة لا يرتقى الوهم الى اولها بل آلاف سنين
 لا ينقضي شيء منها ثم انقلب الواجب وجودا ببقته ووقع من غير ان يتحدد بشرط تحقق وهذا محال
 (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي من الطلاق اوهم انه يؤول كدبه حجة الفلاسفة وهو هوهم الان
 الاشعرية طمان تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول
 الدار او غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن ايجاد الباري سبحانه اياه الى وقت حصول
 الشرط الذي يتعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر
 في العقليات ومن شبه هذا الرضعي بالعقل من أهل الظاهر قال لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند
 حصول الشرط المتأخر عن تطابق المطابق لانه يكون طلاقا وقع من غير ان يتطرق به قبل المطابق
 ولا نسبة للعقل من المطبوع في ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم قال) ابو حامد
 محابا عن الاشعرية والجواب ان بقا استحالة ارادة قديمة متعلقة باحد ما بشئ أي شيء
 كان تعرفونه بضرورة العقل او نظره وعلى لغةكم في المنطق ان تعرفون الا بيق بين هذين الحدين
 محدودا وسطا ومن غير حد اوسط فان ادعيتهم حدا اوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من اظهاره
 وان ادعيتهم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مع الفوكم والفرقة المتقدمة
 لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بالذات ولا يحصرها بعدد ولا شبهة في أنهم لا يكابرون العقول
 عند ادعائهم المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع
 ما ذكره الا الاستبعاد المجرد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة
 القصد والمحاذية واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان (قلت) هذا القول هو من
 الاقوال الركيكة الاقناع وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدعى أن وجود فاعل بجميع
 شروطه لا يمكن ان يتأخر عنه ففعل فلا يخلو ان يدعى معرفة ذلك اما بقاس واما انه من
 المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقاس وجب عليه ان يأتي به ولا قياس هنالك وان ادعى ان ذلك
 مدرك معرفة أولية وجب ان يعترف به جميع الناس خصوصهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح

لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يستغرقه جميع الناس لأن ذلك ليس إلا من
 كونه مشهورا كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهورا أن يكون مشهورا بنفسه (ثم قال) كما يجاب
 عن الأشعرية فإن قيل فمن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصوره وجب بتمام شرطه من غير موجب
 وتجاوز ذلك كجارية الضرورة العقل قلنا وما الفصل بينكم وبين خصوصكم إذا قلنا لو الحكم انبأ بالضرورة
 نعلم أحالة قول من يقول إن ذاتا واحدة طالمة بجميع الكائنات من غير أن يوجب ذلك كثرة
 في ذاته ومن غير أن يكون العلم ذاتا على الذات ومن غير أن يتعدا العلم بتعدد المعلوم بحال وهذا
 مذهبي في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليه ما والى علوه من في غاية الاحاطة وليسكن يقولون لا يقاس
 العلم القديم بالحادث وطاعة منهكم استشهدوا بالحالة هذا فقالوا إن الله تعالى لا يعلم الانفسه فهو
 العقل وهو المعلوم وهو العقل والكل واحد فان قال قائل استحاد العقل والتأمل والمعلوم
 معلوم الاستحالة بالضرورة فادع تدبر صانع للعالم لا يعلم صنعه بحال بالضرورة والقديم اذا
 لم يعلم الانفسه تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائعين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه اليه بل
 لا تقبوا الزامات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تجويز خلاف ما ظهر وا
 من ضرورة امتناع تراخي معلول الاما على فعله سبحانه وبغير قياس ادا هم اليه بل ادعوا ذلك من
 قبل البرهان الذي أدى الى حدوث العالم كالمبدع الملاسة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم
 والمعلوم الى اتحادهما في حق البارى سبحانه الامس قبل برهان زعموا انه ادا هم الى ذلك في حق
 القديم وأكثر من ذلك من ادعى من الملاسة رد الضرورة في ان الصانع لا يعرف ولا يدركه وتوسعه
 اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الاداة وهذا القول ادا هو بل هو من حقيس متعابلة الفاسد
 بالماضي وذلك ان كل ما كان معروفا عرفنا يقينا ما في جميع الموجودات فلا يوجد برهان
 فيناضيه وكل ما وجد برهان فيناضيه فاعلمنا كان مطمونا به انه نعين لانه كان في الحقيقة فلذلك ان
 كان من المعروف بنفسه ان اليفيني تعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فمن قطع انه لا برهان
 عند الملاسة على اتحادهما في حق البارى تعالى واما ان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ثابتا
 يمكن ان يكون عند الملاسة برهان وكذلك ادا كان من المعروف بنفسه انه لا يجوز معلول
 الاما على فعله ويُدعى رد الأشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهان ونحن نعلم على اقتناع
 انه ليس عندهم في ذلك برهان ردها وامثاله اذا وقع فيه الاختلاف فاعلم مع امر فيه الى
 اعتباره ما عطفه الفاتحة التي لم تشأ على رأى ولا هو اذ اسدته بالعلامات والشروط الى
 نرى بهابى البصير والظنون في كتمان المماق كما انه اذا تنازع اثنتان في قول ما قال أحدهما
 مودون وقال الآخر ليس مودون لم يرجح الحكم فيه الا الى التمايزة السبع التي تدرك الارواح
 عن غير المودون والى علم المروص وكان من يدرك الورن لا يحل يادوا ككعد ادراك من
 ينكره ويكره الامر وجاهو في عندهم لا يجد بسدده انكر من ينكره وهذا لا قاي بل كلفا
 في سبابة الوهي والسعف وتدناي بسبب علمه الا يشهر كتمانهم هذه الاقاويل ان كان قد دعه
 اقناع المحووص وما كانت الاراءات التي اى بها في هذه المسئلة برانية رفرية من المسئلة
 قال في أمه هذا بل لا تقبوا الزامات هذه المسئلة (ثم يقول) لم يجهت ذكره بل يخصصكم
 اذ قالوا في علم العالم بحال لأنه يؤدي الى اثبات ددرات العقل لانها لا تعداها ولا يحصى

لا حاد هاجع ان لها سدا ورية اوله سعة الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر كما
 سئله بعد هذه ايضا عارضة مسطانية فان حاصها هو انه كما انكم نهزون من نقض دليلنا
 في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دورات لاشفع ولا وتر كذلك نهزون
 عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا ثم وما الفعل انه لا يتأخر عنه موله وهذا
 القول غاية هو ان الشك وتقريره وهو من اغراض المسطانيين (وانت) يا هذا الناظر
 في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في اثبات ان العالم قديم في هذا
 الدليل والاقاويل التي قالتها الاشعرية في مناقضة ذلك فاجمع ادلة الاشعرية في ذلك واجمع
 الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة ادلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد)
 فنعوليم تذكر على ذلك ومكم اذا قالوا قدم العالم بحال لانه يؤدي الى اثبات دورات
 للعالم لا نهاية لاعدادها ولا حصر لا حاد هاجع ان لها سدا ورية بعادها فان فلك الشمس
 يدور في سنة وذلك رحل في ثلاثين سنة وتكون دورة رحل ثلث عشر دورة الشمس ودورة
 المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات
 زحل لانها لا عدد دورات الشمس مع انه ثلث عشر بل لانها لا عدد دورات الارض التي
 يدور في سنة ثلاثين الف سنة مرة واحدة كما انه لا نهاية لاركة المشرقية التي للشمس في اليوم
 والبلية مرة ذلول قال قائل هذا ما يعلم استحالة ضرورة فماذا انتم صلون عن قوله بل لو قال قائل
 اعد هذه الدورات شفع او وتر او شفع وتر جميعا ولا شفع ولا وتر فانتم شفع وتر جميعا
 أولا شفع ولا وتر فاعلم بطلانه ضرورة وان قاتم شفع فاشفع يسير وتر او واحد فكيف أعوز
 ما لا نهاية له واحد وان قاتم وتر قال وتر يصير واحد شفعا فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير
 به شفع ما فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توهمت
 حركتان ذواتا أدوارين طرفي زمان واحدتم توهم حد محمول من كل واحد منهما بين طرفي زمان
 واحد فان نسبة الحركتين الحزمتي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في
 المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلث عشر دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا توهمت جلة
 دورات الشمس الى جلة دورات زحل مذوقته في زمان واحد بعينه لم ولا بد ان تكون نسبة
 جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة والى هي نسبة اجزء من الحزمتي واما الذي يمكن بين
 الحركتين السكيتين نسبة لكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبداهما ولا نهاية وكانت هنالك
 نسبة بين الاجزاء لكون كل واحد منهما بالعلم فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل الى الكل
 نسبة الجزء الى الجزء كل وضع القوم فيه دليلهم لانه لا نسبة قوجدين شطرين أو قدرين كل
 واحد منهما العرص لانها لا نهاية لها اذا القدماء كما توهم من من مثلاً جلة حركة الشمس لا مبداهما
 ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلاً فيلزم من ذلك ان تكون الجملتان
 متناهيتين كالأزمن في الجزئين من الجلة وهذا ليس به فلهذا القول بوجه انه اذا كانت نسبة
 الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين واما اذا لم
 تكن هاتين النهاية فلذلك هاتين الاكثر ولا فلهذا اذا وضع ان هاتين النسبتين هي نسبة الكثرة الى
 القلة فانه يلزم عن ذلك محال آخر وهو ان يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له وهذا

اعماله ونحوه حال اذا اخذ شيان غير متماهين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما وانما اذا
اعتبنا القوة فليس هنالك نسبة فهذه هي الجواب في هذا المسئلة لاما جابوبه ابو حامد عن
الفلاسفة في هذا فدخل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كلها وروى ما يحسبه
عادتهم ان يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لانهاية لها فليس
يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لانهاية لها وهذا
صحيح ومعتبر به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة وذلك انه
متى لزم ان توجد واحدة منها لزم ان توجد قبلها اسباب لانهاية لها وليس يجوز احدها من
الحكمة وجود اسباب لانهاية لها كما تجوز الدهرية لانه يلزم عنه وجوده بسبب من غير سبب
وتحرك من غير محرك لكن القوم لما اداهم البرهان الى ان ههنا مبدأ محركا زائلا ليس
لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان فمه له يجب ان يكون غير متراخي عن وجوده لزم ان لا يكون له فعله
مبدء كالحال في وجوده والا كان فعله ممكن الا ضرور يافهم يكن مبدءا اول فيلزم ان تكون افعال
الفاعل الذي لا مبدء له وجوده ليس له مبدء كالحال في وجوده وادا كان ذلك كذلك لزم
ضرورة الابدان لكون واحد من افعاله الاولى شرطا في وجود الثاني لان كل واحد منهما هو غير فاعل
بالذات وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض فيجوز ووجود ما لانهاية له بالعرض لا بالذات بل
لزم ان يكون هذا النوع مما لانهاية له امر ضروري باقيا لوجود مبدء اول اذ ليس ذلك في
امثال الحركات المتتابعة او المتصلة بل وفي الاشياء المتتالية فانها ان المتقدم سبب للتأخر
مثل الانسان الذي يولد له انسان سائر وذلك ان الحدث للانسان المشار اليه بانسان آخر يجب
ان يترقى الى فاعل اولى فمبدء اول لوجوده ولا بد ان يولد له انسانا عن انسان فيكون كون انسان
عن انسان آخر الى ما لانهاية له كونا بالعرض والقبليية والبعديية بالذات وذلك ان الفاعل
الذي لا اول لوجوده كما لا اول لافعاله التي يفعلها. الا ان ذلك لا اول لانه التي يفعلها
بها افعاله التي لا اول لها من افعاله التي من شأنها ان تكون باقية فاما اعتقاد المتكلمين
فيها العرض انه بالذات دفعوا وحيدوه وعسر حل قولهم وخطة وان دليلهم ضروري وهذا من
كلام الفلاسفة بين فانه قد رخص حريته في الاول وهو وارسمه انه او كان للحركة حركة لما
ولدت الحركة وانه او كان للاسطعس اسطعس خارجا للاسطعس وهذا النوع مما لانهاية له
ليس عندهم مبدء اول انتهى ولذلك ليس يصح دق على شيء منه انه قد انقضى ولا ان قد
دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي لان كل ما انقضى قد انقضت وما لم يمتدئ فلا يقوى
وذلك ايضا يبر في كون المبدء والنهاية من المتماهين ذلك يلزم من قال انه انما لا بدورات
الملك في المبدء تقبل ان لا يضم لها مبدء لان مبدءها نهاية وما ليس له نهاية فليس
له مبدء. وكذلك الامر في الاول والاخر في ماله اول له آخر وما لا اول له فلا آخر له
وما لا آخر له فلا انقضاء له من اجراء بالحقيقة وما لا مبدء له جزء من اجزائه الحقيقية
فلا انقضاء له ولذا انما انكلمه ونسبته الى ان انقضت الحركات التي قبل الحركة
الحاضرة كان حيا وهم انها لم تنقض لان من وضعهم انها لا اول لها فلا انقضاء لها فليس
المتكلمين ان الفلاسفة ساروا في انقضاءها ليس صحيح لانها لا ينقضها ههنا هم الاما ابتداء

ندين لك الله النفس في الأدلة التي حكاها عن المشكك في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة
 السنين وأنها ليست تلتقي براتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الغلاصة في هذا
 الكتاب لاحقة براتب البرهان وهو الذي فسدنا بيانها في هذا الكتاب وأفضل ما يجاب به
 من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي أن يقال دخل من أفعاله مثل ما تدخل من
 وجوده لأن كل ما له مدله وأما ما جاب به أبو حامد عن الغلاصة أنه في كسر دليل كون
 الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فهم فهذا نصه (قال أبو حامد) فإن قيل
 في الخط في قواكم أنها ساجلة مركبة من آحاد ما في هذه الدورات معدومة أما الماضي فقد
 انقضى وأما المستقبل فلم يرد بعد والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجودات هائنة
 قال هو في مناقضة هذا قلنا العديدة تقسم إلى الشفع والوتر ومقتضى أن يخرج عنه سواء كان
 العدد موجودا بقاء أو فانيا فإذا فرضنا عددا من الأعداد لزم ما أن نعتقد أنه لا يحسب من كونه
 شععا أو وترًا وإن قد رناهما موجودة أو معدومة فإنه ان أنه قد تبدل بعد الوجود لم تعد هذه
 القضية ولا تغيب هذا منتهى قوله وهذا العقل انما يصدق فيما له مبدؤ ونهاية خارج النفس
 أوفى النفس أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان
 موجودا بالقوة أي ليس له مبدؤ ولا نهاية فليس يصدق عليه لأنه شعع ولا نه وترو لانه ابتداء
 ولانه انقضاء ولا دخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل لأن ما في القوة في حكم المعدوم وهو
 الذي أراد التسلسل بقوله ان الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة وتخصيل هذه المسئلة
 ان كل ما يتصف بكونه جملة محدودة اب مبدؤ ونهاية فاما ان يتصف بذلك من حيث انه مبدؤ
 ونهاية خارج النفس وأما ان يتصف بذلك من حيث هو في النفس لا خارج النفس فاما
 ما كان منه كلاً بالمعل ومحدورا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج
 واما فرد واما ما كان من جملة غير محدودة خارج النفس فانه لا تكون محدودة الامن حيث
 هي في النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف بأبصار من هذه الجهة
 بنهار ووجأ فرد واما من حيث هي خارج النفس فليست بتصف لا بكونها روجا ولا فردا
 وكذلك ما كان منها في الماضي وورضع انه بالقوة خارج النفس أي ليس له مبدؤ ولا نهاية فليس يتصف
 لا بكونه روجا ولا فردا لان بوضع له على أعني كونه ادا مبدؤ ونهاية الا من حيث هي
 في النفس كانه حال في الزمان والحركة الدور به فواحد في طوائف الأعداد والآخر روجا ولا فردا الا
 ان كنت من حيث هي في النفس والسبب في هذا انما ان الشيء اذا كان في النفس بصفة
 أو هو من حيث هو خارج النفس تلك الصفة والى ما يمكن شيء ما وقع في الماضي يتصور في
 النفس الامتازها بطن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا طابعه خارج النفس ولما كان
 ما وقع من ذلك في الماضي قبل تدبر على بالانهاية فيه الصور ان يتصور حرا بعد خروطن
 الانطوائن والاشعورية انه يمكن ان تكون دورات العاك في المستقبل لانهاية لها وهذا كله حكم
 حياي لا برهاني ولذلك كان اضبط لاصله واحفظ لوضعه من وضع ان العالم له مبدؤ وان يضع
 ان له نهاية كما فعل كل كثر من المتكلمين واما قول أبي حامد بعد هذا على انه روج له من انه
 لا يستحيل على أصاكم وجودا حاضرة هي آحاد معاير بوضعه ولا نهاية لها وهي

والقصد من هذا كله ان نبين انهم لم يجهزوا خصومهم في تلقى الارادة القدسية
بالاحداث الادعوى الضرورية في امتناع ذلك وانهم لا يتصلون عن يدى الضرورة عليهم
هذه الامور على خلاف مقتضىهم وهذا لا يخرج عنه قلت اما زيد فهو غير عر وبالعقد وهو
وغيره واحد بالصورة هي النفس فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعقد مثل ما هو
زيد غير عر وبالعقد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعقد واحد بالصورة فكان يكون
لنفس نفس فاذا علم ان تكون نفس زيد وعمر واحد بالصورة والواحد بالصورة انما
يلحقه الكثرة العددية اثنى القسمة من قبل المواد فان كانت النفس ليست تلك اذا هلك
البدن او كان فهاشيء بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الابدان ان تكون واحدة العدد وهذا
المسلم لا سبيل الى افشائه في هذا الموضع والقول الذى استعمل في ابطال مذهب افلاطون هو
سفسطائي وذلك ان حامله هو ان نفس عمر امان تكون هي عين نفس زيد واما ان تكون
غيرها لكانت هي نفس عمرو وهي غير ما كان الغير اسم مشرك وكذلك هو هو يقال
على عدة ما يقال عليه العرف نفس زيد وعمر هي واحدة من جهة كثيرة من جهة كانت قلت
واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الشاملة لها واما قوله انه لا يتصور انقسام
الافعال كية فقول كاذب بانه ذلك ان هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالنفس بالذات
هو الجسم مثلاً والى قسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الى اقسام الاجسام بانقسام الاجسام
وكذلك الصور والنفس هي متسمة بالعرض أى بانقسام محالها والنفس أشبه شئ باله وهو كما
ان السوء ينقسم بانقسام الاجسام الممتدة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام كذلك الامر في النفس
مع الابدان فاقسامه مثل هذه الاقاييل السفسطائية متبع فانه يظن به انه من لا يذهب عليه
ذلك وانما اراد بذلك مداهنة اهل زمانه وهو بعيد عن حقائق الاصولين لا طهارا الحنفى ولعل
الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل اتحن في كتابه ولا يكون هذه الاقاييل
ليست بزيادة نوعا من انواع البقير فالواقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يجهزوا خصومهم
عن مقتضىهم في تلقى الارادة القدسية بالاحداث الادعوى الضرورية فانهم لا يتصلون عن يدى
يدى الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف مقتضىهم وهذا لا يخرج عنه قلت اما من
اى فيما هو معروف بنفسه انه بما له ماله بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول ينسب به عنه
لان كل قول اعياىين باه ورعرونة ليستوى في الاقدار منها الخصهان فاذا ادعى المحصر في كل
قول خلاف ما يصح في نفسه لم يكن للنفس سبيل الى ماطرة لكان من هذه صفة فهو خارج
عن الانسان وهو لا هم الذين يجب تدبيرهم بمرأى حل الشهية وأما امر ارحى في المعروف بنفسه
انه يعرف معروف بنفسه اوصى شهية انت عليه في بدله درا وهو من الك الشهية والحواس وأما
من لا يعرف بالعرف بنفسه لانه ناقص النطرية فهذا لا سبيل الى افهامه شيأ ولا معنى لما يدعى
أدنه انا انه من كفى الاعى ان يعرف بتصور الالوان أو هوها (قال) أو كما مدرعى الله
عنه محتاج الى الملازمة فان قيل هذا مقاب ما كم في ان الله تعالى قبل خاتمه العالم كان قادرا على
الخلق بقدره وارتبى ولا اية لقدرة في كانه صبر ولم يخلق ثم خالق ومدة البركة عزاهية او
غير متناهية وان قلتم ان الهية صار وجودا ما رى متناهيها اوله وان قلتم غير متناهية فمتناهية غير متناهية

مدتها امكانات لانها لا عداد لها (قلت) الا ان الزمان مخلوق فان مدتها وساعاتها محقة الجواب
عن هذا في الاخصال عن ولداهم الثاني (قلت) اكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث
الزمان معه فلذلك كان قوله ان مدة الترك لا تخلو ان تكون متناهية او غير متناهية قول غير
صحيح فان ما لا ينسد له لا ينقضي ولا ينتهي ايضا فان الخصم لا يسلم ان الترك مدته وانما الذي
يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذي هو بعده ابعده من الاثن
الذي نحن فيه اذ ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدار حدوثه لا يقدر
الصانع اكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه ابعده من
الاثن من الطرف المعلق قبل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني ان يكون طرفه ابعده منه
فان قالوا نعم ولا يلزمهم من ذلك قبل فهي اما مكان حدوثه متاخر من الزمان لانها لم تلزمهم
ان يكون انقضاؤها على قولكم في الدورات شرط في حدوث المقدار الزماني الموجوده تمام وان
قامت ان لانها لم تلزمهم لانها لا ينقضي في الزمان خصوصكم في الدورات الزمومية في ان كان متاخر الزمان
المحاذة وذلك ان الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية هي المقادير التي لم تخرج الى
الفعل وامكان الدورات التي لانها لم تلزمها قد خرجت الى الفعل (اقول) امكانات الاشياء هي
الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على الاشياء او مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم
فهي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجود الدورة الحاضرة وجود دورات لانها لم
لها يستحيل وجود امكانات دورات لانها لم تلزمها الا ان يقال ان يقول ان الزمان محدود المقدار
اعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان اكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولد ذلك
امثال هذه الاقاويل ليست برهانية ولكن كان الاحتفاظ لمن يصح ان العالم محاذ ان يضع
الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان متقدما على الممكن وان يضع العظيم كذلك متناهيا
ليكن العظيم له كل والزمان ليس له كل (قال أبو حنيفة رضي الله عنه) حاكيا عن العباسية
لما أبكروا خصوه هم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من
الامتدال على هذه القضية قال فيهم يذكرون على ان ترك دعوى الضرورة ويدل عليهم ما من
وجه آخر الى قوله والا فلا يتصور غير الشيء عن شيء له بحال (اقول) ما دل ما حكى هو عن
العباسية في هذا الفصل في الاسد تدل على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن قائل اذا
ليس يمكن ان يكون هناك ارادة وهذا العناد اعلم في له ما بانهم استلوا من خصوه هم ان
المتفادات كلها متساوية بالاضافة الى الارادة المتقدمة كان مهابي الزمان مثل المتقدم
والتأخر وما كان منها موجودا في الكمية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك العدم
والوجود هما معادلهما من ان لان بالاضافة الى الارادة اللازمة لهما في الوجود المتقدمة من
خصوه هم ان كانوا لا يعرفون بها فالوهم ان من شأن الارادة ان ترجع فعل أحد المتأخرين على
الثاني المتخصص وعلة توحده في أحد المتأخرين ولا توحده في الثاني والاولى أحد المتأخرين
بالانصاف فكان العباسية متساوية لهم في هذا القول انه لو وجد لا راي ارادة لا يمكن ان يصدر
حادث عن قديم فلما عجزا عن الحكم رجعوا الى الجواب نحو ان قالوا ان الارادة العلية متقدمة
من شأنها ان تدبر النقيض من مثله من غير ان يكون هذا الشئ مخصص به مع فعل أحد المتأخرين

صاحب كمال الحزانة في شأنها ان تصح والصفة من شأنها ان تحيط بالعلوم فقال
 لهم تصدقوا من الغلاصة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتكلمين عند المريد على السواء
 لا يتعلق فعله بأحدهم. مادون الثاني الأمن جهة ما هما غير متساويين أعني من جهة ما في
 أحدهما صفة نسبت في الثاني (أقول) اذا كانتا متساويتين من جميع الوجوه ولم يكن هنالك
 بخصوص أصلا كانت الارادة تتعاقب معا على السواء واذا كان تعلتها بهما على السواء
 وهي سبب الفعل فليس يتعلق العمل بأحدهما أولى من تعانته بالثاني ولان يتعلق بالفعلين
 المتضادين معا وما ان لا يتعلق بأحدهما وكلا الأمرين مستحيل ففي القول الاول كانهم
 سلوا لهم ان الاشياء كلها متعائلة بالاضافة الى المعامل الاول والزهوهم أن يكون هنالك
 محض أقدم منه وذلك محال فاما جابوهم بان الارادة صفة من شأنها ان لا يمتثل عن مثله بما
 هو مل عندوهم بان هذا غير مفهوم ولا محتمل من معني الارادة فكانهم نكروهم في الاصل
 الذي كانوا سلوه وهذا هو حاصل ما احموى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى
 الى الكلام في الارادة والمثيل فعل سفسطائي (قال) أبو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات
 الارادة والاعتراف من وجهين أحدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور وقوعه ضرورة أو نظرا
 ولا يمكن دعوى واحد منهم ما وعيتمكم بارادته ما يسهل تضاهاى القايصة في العلم علم الله
 ثم الى يفارق علمنا في أمور قررناها علم بعدد والمناقرة في الارادة بن هو كقول القائل ذات
 هو ضرورة لا خارج العالم ولا داخل له ولا متصلا ولا متفالا لا يعقل لاننا لنعقله في حقيقة قبل هذا
 عمل رههي واما دليل العمل فلهذا ساق العلماء الى التصديق بذلك فهم تنكرون على من يقول دليل
 العمل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها ان لا يتغير شيء عن مثله فان لم يتغير العلم الارادة
 فلهذا ساق الى ان قوله سبحانه في الاسماء وانما اطلقها نحن باسم الشرع والا فالارادة
 موصوفة في اللغة لا عين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود بالمتغير دون
 اللفظ على انه في حق الله تعالى ان ذلك غير متصور فاما غرض غير متغير مع او يتغير بغيره
 المتشوق اليه ما العاخر عن تناوله اجمعاً فانه يأخذ احدهما بالاحتمال بصفة شأنها ان تخص
 الشيء عن مثله وكل ما ذكره من الخصائص من الحسن أو القرب أو تميز الاختصاص فان قدر
 على نرض انتعائهم ويبقى امكان الاختلاف فانهم بين امرين اما ان يقولوا انه لا يتصور انما ساق
 بالانضافة الى اغراضه وهو حقا وفرضه ممكن واما ان يقولوا ان التساوي اذا فرض في
 الرجل المتشوق ابدأ تغيرا فيهما لا يأخذ احدهما بمحرد الارادة والاختصاص بل انما عن
 الغرض وهو أبسط محال علم بالاندية ضرورة فاذا لا يبدل لكل ناطر شاهد أو غا في تحقيق
 العمل الاختياري من اثبات صفة شأنها ان تخصيص الشيء عن مثله (أقول) حاصل هذه الجملة
 يجمع في وجهين أحدهما انه يتم ان الارادة التي في الشاهد التي مستحيل عليها ان يميز
 الشيء عن مثله بما هو مل وان دليل العمل قد اصابه الى وجود صفة شأنها ان تتعامل
 الاول وما يفتن من انه ليس بمحكم وجود صفة به هذه المحال فهو مستحيل انما ليس هنا
 موقوف له هو داخل العالم ولا خارجة وعلى هذا فتكون الارادة المرصوف بها العلم على صفاته
 والاشياء ان يدخل بها سائر الامم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي رتبه في

الازل شيرو وجودها في الحدث وانما اشبههم بالارادة بالشمع وظاهر ان أقصى مراتب هذه الاشياء
 انه جدي لان البرهان الذي أدى الى اثبات صفة هذه الحالة أعني أن تخصص المثل بالماض
 مثله انما هو وضع المراتب متساوية ولدت متساوية بل هي متعاقبة اذ جميع المتعاقبات كلها
 راجعة الى الوجود والعدم وهو في غاية التقابل الذي هو تعاضد المتساوي فوضعهم ان الاشياء
 التي تتعلق بها الارادة متساوية وضع كاذب وبأني القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انها
 متساوية بالإضافة الى المريد الاول اذ كان متقدما على الاغراض والاغراض هي التي تخصص
 الشيء بالمعل عن مثله (فلما) أما الاغراض التي حصوها مما تكمل به ذات المريد مثل أن يرضى
 التي نحن من قلة لها تتعلق اذ ترتب بالاشياء فهي مستعيلة على الله سبحانه لان الارادة التي هي هذا
 شأنها هي شوق الى التمام عند وجود نقصان في ذات المريد (وأما الاغراض) التي هي لذات
 المريد لان المراد يحصل منه لا يريد شيء لم يكن له بل انما يحصل ذلك المراد فقط كإخراج الشيء
 من العدم الى الوجود فانه لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم انتهى للشيء المخرج وهذه
 هي حال الارادة الارادية مع الموجودات فانه لا يمكن ان يتأخر لها اذ لا يمكن ان يكون لها بالذات
 وأولا وهذا هو أحد صنفى المعاندة التي تصممها هذا القول أما المعاندة الثانية فانه لم يسمها
 هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد ورام ان يثبت أنه يوجد في الاشياء المتساوية ارادة
 يراد شيء عن مثله وضرب له ذلك مثلا مثل أن يرضى بين يدي رجل ثم يرضى من ثلثين من
 جميع الوجوه وبقدرانه لا يمكن ان يأخذها معار يتأخر عنه ليس معسورا في واحدة من
 مرجح فانه لا بد أن يبرأ من جميعها بالاحد وهذا اعليط فانه اذا فرض شيء بهذه السعة وضع مريد
 الحاجة الى اكل التمر أو اخذها احد التمرتين في هذا الحال ليس هو في المثل عن مثله وانما
 هو إقامة المثل بدل المثل فانه معها اذ بلغ مراده وتم له غرضه فأراد انما تأخرت به يراخذ
 احديهما عند التمر المثل لا ياتى لاحد احديهما وتؤخر عن ترك الاخرى أعني اذا فرضت
 الاغراض فيهما متساوية فانه لا يؤثر احدا احديهما على الثانية وانما يؤثر احدا واحده منها
 أيهما اتقى ويرجع على ترك الاخرى وهذا بين بنفسه فان يبرأ احديهما عن الثانية هو ترجيح
 احديهما على الثانية ولا يمكن أن يرجع أحد الناس على صاحبه باهو مثل وان كان في رجوعه
 من حيث هما متساويان لا يسامتا لاني لان كل شخص يبرأ احدهما الثاني به حاسة فانه فان
 فرصة الارادة باعتبار المعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة باحدهما دون الثاني
 لا العبرة به بوجوده فيهما فادلم تتعلق الارادة المتساوية من ههنا ههنا فالتأخر هو
 هو معنى ما ذكره من الوحدة الارادية الاعتراض (ثم ذكر) أبو حامد الوحد الثاني من الاعتراض
 على قولهم انه لا يوجد صفة تميز احد المتساويين عن صاحبه فقال والوحدة الثانية من الادعاء راسخ واما
 نقول أنهم في مدعى ما سمة عندهم عن تحديد الشيء عن مثله فان العلم الواحد من الاسباب
 الواحد له علم هيته مخصوصة متساوية تعاضد لها العلم احقر ببعض الوجوه واستدالة الشيء
 من علمه في العقل وفي الارزوم بالطبع أو بالضرورة لا خلاف في قوله صاير في كون الوحدية أولى
 من قبول الوحدية وهذا انما لا يخرج عنه (فان) يحصل هذا القول ان الملازمة بينهما انما يعرفوا
 بان ههنا سمة في الساعلي للعالم تخصه من الشيء من ذلك وذلك انه لا بد من ان العالم يمكن ان

يكون بشكل غير هذا الشكل وبكثرة غير هذه الكثرة لأنه يمكن أن يكون أكبر ما هو عليه أو
 أصغر وإذا كان ذلك كذلك فهي ثمة في إقضاء وجوده قال الفلاسفة إن العالم إما أن يمكن أن
 يكون بشكاه المخصوص وكية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص وإتساعها المماثل إنما
 يتصور في أوقات الحدوث فإنه ليس هذا لا بدوت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره (فصل) لهم
 قد كان يمكن أن يضاف أو يضاف هو رابعا خلق العالم وقع في الوقت الاصلح ولكن نرىهم شديدين
 متساوين ليس يمكن العكس ان يدعو بينهما خلافا أحدهما تخصيص جهة الحركة التي
 للأفلاك والثاني بتخصيص موضع السالكين من الأفلاك فإن كل نقطتين متقابلتين فرضنا في
 الخط الواصل من أحدهما إلى الثانية بمركب الكرة فإنه يمكن أن يكونا قايدين في تخصيص
 نقطتين عن سائر النقط التي تصلح أن تكون قط الكرة الواحدة بينهما عن سائر النقط التي في
 تلك الكرة لا يكون إلا عن صفة مخصصة صلا لا أحد السالكين فالوأنه ليس يصلح أن يكون كل
 موضع من الكرة محلا للقطر فإلما لم يلزمكم على هذا الأصل أن لا يكون متشابهة الأجزاء وقد
 فاقم في غير ما مرصع به بسيما واه مسا وضع هكذا كان لا شك بسيما وهو الكرى وأيضا فإن
 ادعوا أن فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة سارت غير متشابهة بالطمح هل من
 جهة أنها حدهم أو من جهة أنها حدهم معا ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين وإذا
 كان هذا هكذا فكيف يستقيم لهم قولهم أن الأوقات في حدوث العالم متساوية كذلك يستقيم
 لمخصوصه من أن جميع أجزاء العالم في كونها اقطنان متساوية لا يظهر أن ذلك مختص من مواضع
 دون موضع ولا وضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا العالم وهو وحيد في ذلك أن كثيرا
 من الأمور التي ترى بالبرهان أن ضرورية هي في بادي الرأي ممكنة حتى من الملازمة أنهم
 يزعمون أن البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف من جسمين أحدهما جسم الانقياد والآخر
 وهو الجسم السماوي الكرى المتحرك دورا وبه أجسام السماوية منها أحدهما ثابت في
 بالارلاق وهي الأرض الذي هي مركز التسليم المستدير رقيق بالاطلاق وهي النار التي هي
 في ممراته لك المستديرات لدى إلى الأرض هو الماء وهو رقيق بالاضافة إلى الهواء رقيق
 بالاضافة إلى الأرض من إلى الماء الهواء وهو رقيق بالاضافة إلى النار في بالاضافة إلى النار
 وأن سبب استحباب الأرض للملح في الماء في هو كونها في غاية الخفة من الحركة الدائرة لذلك
 كانت هي المركز الثابت وإن السبب في الخفة للنار بالاطلاق هو أنها في غاية الخفة من الحركة
 المستديرة والتي بينهما من الأجسام أعلا وحدهما الأهرار جميعا أعلا في الثقل والخفة
 الكروية في الوسط بين الطرفين أعنى الموضع الأبعد والاقرب وأنه لو لا المدد المستدير لم يكن
 هذا لا سهل ولا حبيب بالاضافة إلى النار في فوق بالمعنى بالارلاق ولا بوضوفا راسا كانه
 مخففة بالطمح في تكون الأرض لا شأنها أن تتحرك إلى موضع آخر وكذلك ما بين ما من
 الأجسام فإن العالم إنما يتألف من جهة جسم الكرى لا من جسم الكرى من ذاته وله وجه
 ادعان - طه - الح - ا - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - د - D
 لا يمكن ديار دارة ولا تقصير ولذا كان في غير ما بين ما من الأجسام من أن يكون
 المتحرك الحية بالأكبر والأفلاك من الأجسام بحيث لا يمكن أن يكون له من الأجزاء

ذلك الى غير نهايتها وان انتهى الى الجلال وقد بين المتنازع الامر بين من نسب هذه العلم الى كل
عالم يفرض لا يمكن أن يكون الامن هذه الاجسام وان الاجسام لا تتخلو ان تكون اما مستديرة
فتكون لا مثلية ولا خفيفة واما مستديرة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة أعني اما نار او اما ارض او اما
ما بينهما وان هذه لا تكون الا مستديرة اوفي محيط مستدير لان كل جسم اما ان يكون متحركا من
الوسط او الى الوسط واما حوالى الوسط وان من تحركات الاجرام السماوية هي بنا وشعاعا
امتزجت الاجسام وكان ثم اجميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من اهل
هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم أعني في أجزاءها وانها لو تعطلت حركة من هذه الحركات
لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهر ان هذا النظام يجب أن يكون قابعا لعدد الوجود
من هذه الحركات وانها لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر وان عدده هذه
الحركات اما على طريق الضرورة فيكون ودما هنا واما على طريق الافضل وهذا كله فلا يتنازع
هنا في نبيه ببرهان وان كنت من اهل البرهان فانظروا في مواضعه واسمعوا أقوال بل هي
أقنع من أقوال بل هؤلاء فاتها وان تعددك اليقين فانها تعيدك عليه على تحركك الى وقوع
اليقين بالنظر في المعلوم وعليك أن تتوهم أن كل كرة من الاكراس السماوية فهي حبة من قبل
انها دوات اجسام محدودة المقدار والشكل وانها متحركة بذاتها من جهات محدودة لا من أى
جهة اتعقت وكل ما هذا صفة فهو من ضرورة أعني أنه اذا رأينا جسيما محدودا الكمية
والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة لا من قبل شيء خارج عنه ولا
من أى جهة اتعقت من جهاته وأنه يتحرك معالى وجهين متقابلين فاعلم انه سبحانه وانما
لهما لا من قبل شيء خارج لان الجديد يتحرك الى جوار المعاطيس اذا حضره حجر المعاطيس
خارج وايضا فهو يتحرك أيضا اليه من أى جهة اتعقت فاذا جمع هذا فالاجسام السماوية فيها
مواضع هي أقطاب بالطبع لا يضح أن تكون الاقطاب منها في غير ذلك الموضع كما أن الحيوانات
الى السماوية مخصوصة في مواضع مخصوصة من اجسامها لا لافعال مخصوصة ليس يصح
أن تكون في مواضع أخرى منها مثل اجسام الحركة فانها في مواضع محدودة من الحيوانات
والاقطاب هي من الحيوان الكرى الشكل فنزلة هذه الاعضاء أعني أنما اعضاء الحركات لا فرق
بين الحيوان الكرى الشكل في ذلك والحيوان الكرى الا ان هذه الاعضاء مختلفة في الطبيعة ان العبر
الكبرى الشكل والعرة وهي في الحيوان الكرى كمانات بالقوة فقط ولذلك طين بها في يدي
الى اى انها لا تختلف وانها يمكن أن يكون القطبان في ذلك اربعة نقطتين استتب وذلك انه لو قال
قائل ان هذه الحركة في هذا الموضع من الحيوان أعني الذي هو خارج ورأى ان تكون في أى
موضع اتفق منه وان يكون في الموضع الذي هي فيه في نوع آخر من الحيوان كان أهلا
أن يتحرك به لانهما جالت في كل حيوان في الموضع الا وفق اطماع ذلك الحيوان اوفي الموضع
الذي لا يمكن عيه في حركة ذلك الحيوان كذلك الامر في اختلاف الاجرام السماوية في
مواضع الاقطاب منها وذلك انها ليست الاجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالنسبة بل هي
كثيرة بالنوع كاشخاص الحيوانات الثلاثة وان كان ليس يوجد لا شخص واحد من النوع فقط
(وان) الجواب بسم الله والذى تعالى في جواب كان اسمها وات يتحرك الى جهات مختلفة

وذلك أن من جهة المجرى بالسرطان المتحرك من جهات متعددة كالماء في البحر والشمس في
 والامام والمخالف التي هي جهات متعددة بالحركات الحيوانات الاناث في الحيوانات المتلفة مختلفة
 بالشكل والقوة وهي في الاجسام السماوية مختلفة بالقوة اما ما يرى ارسطوان للسماوية
 وثم لاواما ما وجد في فوقا واسفل فاختلاف الاجرام السماوية في جهات الحركات هي
 لاختلافها في النوع وهو شئ يخصها أعني انها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون
 الحرم السماوي الاول حيوانا واحدا دابعية اقتضى له طبيعة امان - جهة الضرورة ومن جهة
 الافضل ان يتحرك بجميع اجزائه حركة واحدة من المشرق الى المغرب وسائر الافلاك اقتضت
 له طبيعة ان يتحرك بخلاف هذه الحركة وان الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الشكل حيث
 افضل الجهات لكون هذا الجرم هو افضل الاجرام والافضل في المتحرك واجب ان يكون له
 الجهة الافضل هذا كله بين ههنا من هذا النوع وهو ليس في موضعه بهر ههنا وهو ظاهر
 قوله تعالى لا تدل لك الله ولا تدل لمخاق الله وان كنت تحب ان تكون من أهل
 البرهان فعليك التماسه في موضعه وانت لا تعلم عليك اذا فهمت هذا فهم - الى وأما المحجج
 التي احتج بها أبو حامد ههنا في تأمل الحركتين المتلفتين بالاضافة الى حرم من الاجرام السماوية
 وبلاضافة الى ما ههنا فانه يحيل في بادى الامر ان الحركة المشرقية يمكن ان تكون لغیر الملاك
 الاول وانه يمكن ان يكون له الحركة الغربية وهذا كما قلنا مثل من يخيل ان جهة الحركة في
 السرطان يمكن ان تكون جهة الحركة في الانسان وانما عرض هذا السر في الانسان
 والسرطان موضع اختلاف الشكل فهما وعرض ههنا في الاكر السماوية موضع اتفاق
 الشكل ومن نظر الى مصنوع من المصنوعات لم ين له - حكمه اذ لم تن له - حكمه المقصودة بذلك
 المصنوع والغاية المقصودة منه واذا لم يقف أصلا على حكمه - أمكن ان يظن انه يمكن ان
 يوجد ذلك المصنوع وهو يابى شكل اتفق ويابى كمية اتفقت ويابى وضع اتفق لاخوانه ويابى
 تركيب اتفق ههنا دابعية هو الذي اتفق لل - حكمه مع الحرم السماوي وههنا كلها الظنون
 في بادى الامر كما ان من يظن ههنا - هذه الظنون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع
 وانما اعلمه ههنا ههنا - غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فبين هذا الاصل ولا تغفل
 رغبكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادى الرأفة كون من الدين قال بهم سبحانه قله
 نبيكم بالانسان من أعمال الدين صلى الله عليه وسلم في الحسنة التي اتيهم بها - من انهم يحسنون
 صلاتهم لله تعالى من ههنا البصر وتكشف لنا ههنا الجهة التي اتيهم بها - وأما على الافعال
 الحاصلة في اجرام السماوية فهو الاسراع الى ما ذكرتم الى الذي اطعم ابيهم ابراهيم عليه السلام
 حبيب يقول سبحانه وكذا نرى ابراهيم ما يكون - السماء والارض وليكون من المذنبين
 وانما في ههنا نأقرب الى حاد في الحركات وهو ههنا (قل ابراهيم) ربه الله والالزام الثاني في
 تدبير حركات الافلاك ههنا من المشرق الى المغرب وبعضها يابى كس الى قوله دعوى
 الانسنة لاف في الاحوال والهبئات (فات) وانت فان بسني عليه السلام في ههنا القول
 في الجواب ههنا وههنا كما ههنا في ههنا لم يبد ههنا تلك الطائفة - مرة والافعال المحمكة التي
 كوتت من أحكامه وشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الماهل ودبره فان قالوا الجهة التي متقاة

متضادان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتعدي والآخر في وجود العالم
متضادان فكيف يدعى تشابههما واوصفنا الذين زعموا انه يعلم تشابه الاقسام المختلفة
بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة ينصوّر فرضها في الوجود كذلك يعلم تساوي
الاحكام والاولى واضع والاما كون الجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه
فانه ان سلم ان امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان
وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الاضرار
من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد من يدعى ان الجهات المتماثلة متماثلة
واكن له ان يدعى ان القابل لهما متماثل وانه يلزم مما أفعال متماثلة وكذلك المتعدي عدم
والتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (اقول) يمكن ان يدعى انهما
متماثلان في قبول الوجود وهذا كما ليس بهج فان الذي يلزم المتقابلات بالذات ان تكون
القبالات لها متعديّة وأما ان يكون قابل فعمل الاضداد واحد في وقت واحد فذلك مما
لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان
الوجود في زمان عدمه والوقت في عدمه شرط في حدوث ما يحدث وفي فسار ما يفسد ولو كان
زمان امكان وجود الشيء وزمان عدمه واحد ما عني في مادة الشيء الفورية له كان وجودا باسدا
لا مكان عدمه وان كان امكان الوجود والعدم معا هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (اقول)
من رام من هذه الجهة اثبات الداعل فهو قول مقنع على لبرهاني وان كان يظن بانى بصروا بن
سيرة انهم اسلموا في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو من ذلك لا يسلكه المتقدمون
واعا ابيع هذان الرحلان فيهما المتكلمين من اهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل
عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لانه المتقدم والآخر في الاقسام
انما يتصوران بالاضافة الى الاسكن الصام والى يكون ذلك حدوث العالم من عدمهم زمان
فكيف يتصوران يتقدم على الآخر الذي حدث فيه العالم ولا يمكن ان يتعدي وجود حدوث
العالم لارقبه اما لا يمكن زمان واما ان يكون زمان لانهاية له وعلى كلا الوجهين لا يتعاقب
وقت مخصوص تتعاقب الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الايق به كتابا التماثل بالطلاق
لانه سافت الله لانه الذي هو الفاضل هو انما هي (وقوله) وان ساعلم مدعوى
الاختلاف مع التشابه كان محصوم مدعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات رسا من هج
للعلاية هو ان الاختلاف في هيات الحركات مع عدمه مدعوى الاختلاف في الازمنة
مع اعتقادهم التشابه فيها (وهذه) اذ انهم يفسرون سائر الامور في نفسه فاسلم
الاعتقاد في هيات الامور المتعديّة يعادى ذلك عدمه في هياتها
في الازمنة ولا يمكن ان يتوهم لتساوي في اختلاف مدعوى التماثل
فذلك كما تشبه هذه كلها (اقول) ابو حامد الاسفراحي السامى اصله رابعهم ان
يتم الى ان يحدث حادث مرة فيم لا بد لكم من التماثل في انما العالم حادث
ولها ما فان انما حادث الى الحادث الى غير نهاية فهو محال فليس ذلك مما هو
حاصل ولو كان ذلك محال الا تمسكتم على الاضداد فبالصالح والاباحب هو مستند الى كتاب
واذا

وإذا كانت الحوادث الخمسة في نفس السطح الذي ذكره ذلك المصنف هو القديم فلا بد من
على أصلهم من تصور حدوث حادث من قديم فالتأني في الفلاسفة أن يخلوا الموجود القديم في
الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا الغرض من الاستدلال أن لو وضعوا أن الحادث بما هو
حادث إنما صدر عن قديم لما كان لهم حين من أن يفكوا من الشك في هذه المسألة لكن ينبغي
أن تعلم أن الفلاسفة يجرون وجود الحادث عن حادث إلى غيرهما من المراض إذا كان ذلك
متكررا في مادة مقصورة متناهية مثل أن يكون فساد الفاسد منهم ما شرط في وجود الثاني
فقط (أقول) أنه واجب أن يكون إنسان من إنسان بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون
هو المادة التي تكون منها الثالث صورة ذلك أن توهم الإنسان في فعل الأول منها الثاني من
مادة إنسان فإن الخاص والاسم الثاني فساد الإنسان الأول يصنع الإنسان الثاني من مادة إنسان
إنسانا ثالثا فساد الإنسان الثاني يصنع من مادة الإنسان الثالث إنسانا رابعا فإنه يمكن أن
يتوهم في مادة من تأتي الفعل إلى غير نهاية من غير أن يعرض في ذلك حال وذلك مادام الفاعل باقيا
فإن كان هذا الفاعل الأول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين
فيما سلف وكذلك يعرض أن توهم في الماضي أعني أنه متى كان إنسانا فقد كان قبله
إنسان فعله وإنسان فساد وقبل ذلك الإنسان إنسان فعله وإنسان فساد وذلك أن كل ما هذا
شأنه إذا استند إلى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل وأما لو كان إنسان
عن إنسان من مواد لا نهاية لها أو يمكن أن يتزايدت بالانهاية له لكان مستحيلا لأنه كان
يمكن أن يوجد كل غـ غير متناهية أن يوجد كل متناهيا يتزايدت بالانهاية له من غير أن
يفسد بشئ منه أمكن أن يوجد كل غير متناه وهذا شئ قديم الحكيم في السماع فإذا
الجهة التي منها أدخل القدماء موجودا قديما ليس بغير أصل لا يستهي من جهة وجود
الحادثات عنه بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس والاحق عندهم أن يكون هذا
المرور إلى غير نهائية لازما من وجود فاعل قديم لأن الحادثات إنما يلزم أن يكون بالذات عن
سبب حادث وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجودا أزليا وأحدا بالعدم من
غير أن يقبل ضربا من ضرب التغير في هاتان أحدهما أنهم الفوا هذا الوجود الدوري قديما
وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساد الما قبله وكذلك فساد الفاسد منها الفناء كونهما
بعده فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم وغير متغير في جوهره وإنما
هو متغير في المكان بأجزائه أي يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد
منها وكون الكائن وهذا الجرم السماوي هو الموجود الغير المتغير إلا في الآين لا في غير ذلك من
ضروب التغير فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الأفعال
له أعني أنه لا أول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه الذي من قبله أدخلوا
موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذي هيولى هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترقى
إلى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترقى إلى متحرك من ذاته عن محرك أو غير متحرك أصلا
لأن الذات ولا بالعرض والأوجدت حركات متحركة متناهية وذلك مستحيل فيلزم أن
يكون هذا المحرك الأول أزليا والالم يكن أولا وإذا كان ذلك فكل حركة في الوجود فهي

نرتقى الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذي يوجد مع كل شئ في حين ما يتركه وأما
كون محرك قبل محرك مثل انسان ولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات وأما المحرك الذي هو
شرط في وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو
هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات بشرط في حفظ السموات
والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضع بمرهسان ولكن بانقول هي من
جنس هذا القول وهي أقنع من أقوال الخصوم عند من انصف وان تزييف لك هذا فافهم
استغنيت عن الانصاف الذي تزييفه أبو حامد عن خصمه العباسية في توجه الاعتراض
عالم في هذه المسئلة فانها انصاف لا مضافة لانه اذا لم يبين الجزئية التي من قبلها ادخلوه وحدوا أرياء
في الوجود لم يبين وجه انصافهم عن وجود الحادث عن الارزى وذلك هو كما فاما بتوسعهما هو أري
في جوهر كاش فاسد في حركته الجزئية لا في الحركة الكلية الدورية أو تتركها من الافعال
أولى بالجنس أي ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد) جميعا عن العباسية قالت نحن لا نعد
صدور حادث من قديم أي حادث كان بل يتبعه صدور حادث من قديم هو أول الحادث من
القديم لا يفارق ماله الحادث حدوث ما به له في ترجيح جهة الواحد لا من حيث حضور وقت ولا
آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الاسباب بحسب حاله وما دام يكن هو الحادث
الأول لما كان بصدوره مدة من وقت من انشور من المدة الى ان حسم الوقت
الموافق أو ما جرى هذا الجزى ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال عبيد الله ما السؤال
في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما نحن بصدوره فاما ان يتساءل الى غير نهاية أو
ينتهي الى قديم يكون أول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذي سألهم أولاً عنه وعذا
النوع من الالتزام هو الذي أرمهم منه ان بصدور حادث عن قديم ولما جاور عنهم جواب
لا يطابق السؤال وهو وقوع حادث عن قديم لأحداث أول أسألهم السؤال مرة ثانية والجواب
عن هذا السؤال هو ما تقدم من صدور الحادث عن القديم الأول لا بصدور حادث بل ما
هو أري بالجنس حادث بالجزء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدوره حادث بالذات
فليس هو القديم الأول عندهم وفعلة عندهم تنتمي الى القديم الأول أعني صدور
شرطه الى القديم الذي ليس بأول يستند الى القديم الأول على الوجه الذي يسند
اقبال الحادث عن القديم الأول وهو الال وهو الال ان الذي هو الكل لا بالأجزاء ثم أتى بجوابهم
الخلاصة بان صور بعض الدورية لديهم هو ما بالادب حادث عن قديم لا بالأسئلة ترك
دور بتشبه القديم من جهة انها الأول له ولا آخر وشبه الحوادث بان كل رديتهم لديهم
فهو كاش وفاسد لا تذكر هذه الحركة بحدوث أجزاء الحادث وحدثه لا زايده
كلها فاعلا لا لأري في الاعتراض على هذا الجواب الذي من قبله صدر الجواب
عن القديم الأول على وجه العباسية فسالهم المحرك الذي هو أصادفه هي أم قديم
فان كان قديما فكيف صارت مبداء الحادث وان كانت حادثه انصرفت الى حادث
وتساوى الا بوقوله كم انهم سألوا وجه تسمية القديم ومن وجه تسمية الحادث فاشبهه القديم
من جهة انها سألوا بقرينة الحادث من جهة انها تتجدد فتقول هي مبداء لصدورها من
جهة

[illegible]

ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعلم ذات
العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى آية عدم انفراجهما بالوجود
فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معاً يتضمن الآية
الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان وان
كان الوهم لا يسكت من تقدير شيء ثالث وهو الزمان فلا التفات الى أخايط الاوهام (قلت) هذا
قول مغالطى حيث فاته قد قام البرهان ان ههنا نوعين من الوجود أحدهما في طبيعة الحركة
وهذا لا ينك من الزمان والاخر ليس في طبيعة الحركة وهذا انى وليس يتصف بالزمان اما
الذى في طبيعة الحركة فهو موجود معلوم بالحس والعقل واما الذى ليس في طبيعة الحركة ولا التغير
فقد قام البرهان على وجوده على كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفصول له فاعل
وان الاسماء بالحركة بعضهم ابعاض الامور الى غير نهاية بل تنتهى الى سبب اول غير متحرك أصلاً
وقام البرهان أيضاً على أن الموجود الذى في طبيعة الحركة ليس ينك عن الزمان وان الموجود
الذى ليس في طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كن كذلك فتقدم أحد الموجودين على
الاخر اعنى الذى ليس يلحقه الزمان ليس يقدم ما زمانياً ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما
من طبيعة الموجود المتحرك بل تقدم الشخص على طله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود العبر
متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثانى فقد أخطأ وذلك ان كل
موجودين من هذا الجنس هو الذى اذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه انه اما ان يكون معه
وامامه قدم عليه بالزمان أو امرأته (ط) من سلك هذا المسلك من الملازمة من المتأخرين
أهل الاسلام لعله قصدهم لذهب القدماء فاذا تقدم أحد الموجودين على الاخر هو تقدم
الموجود الذى هو ليس بتغير ولا فى زمان على الوجود المتغير الذى فى الزمان وهو نوع آخر من
التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أحدهما على الآخر وان أحدهما تقدم على
الاخر وقول ابي حامد ان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدم ما زمانياً بل تقدم
يقوم تأخر العالم عنه اذ لم يكن تقدمه زمانياً لان تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقارن التقدم
والمقابلان ههنا جنس واحد ضرورة على ما تبين فى العلم اذ كان التقدم ليس زمانياً
فالناحر ليس زمانياً ويرد على ذلك أيضاً انه المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة الى
استوفت شروط العمل واما الملازمة فلما وصعرا الموجود المتحرك ليس اكليته معداً لزمه
هذا الملك وأمكنهم ان يقولوا جميعه صدور الموجدات الحادثة عن موجوداتهم ومن جهة
ان الموجود المتحرك ليس له مبدأ ولا حارب اكليته انه متى وصح حادثاً وضعه مع سبب قبل ان
يوجد فان الحادث وحركه والحركة ضرورة فى متحرك سواء وضعه مع الحركة فى زمان أو فى
غير زمان وأيضاً فان كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل ان يقع وان كان الله كاهن بنار عيون
فى هذا الاصل وسبأ فى الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضرورى من لواحق الوجود المتحرك
فيلزم ضروره ان يقع حادثاً ان يكون موجوداً بل ان يوجب وجوده كاه كلام حدى فى هذا
الموضع ولكنه أتبع من كلام القوم فتقول ابي حامد ولو كان الله تعالى ولا عيسى مثلاً ثم كان الله
وعيسى لم يصح اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير

شيء ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب ان يكون تأخره عنه ليس متأخرا زمانيا بسا لاذات بل ان كان قبل العرض اذ كان المتأخر قد تقدمه الزمان اعني من ضرورية وجوده تقدم الزمان وكونه محسوسا والاعمال بعرض له مثل هذا ضرورية الا ان كان جزاء من متحرك بفضل الزمان عليه من طرفه كما عرض لبعضي وسائر الأشخاص الكائنة القاسدة وهذا كما ليس بين ههنا برهان وانما الذي بين ههنا ان المعادة غير صحيحة وما حكمه بعدم صحة الفلاسفة فليس يصح (قال) ابو حامد مجيبا عن الملافة فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل لا يصح ان يقال كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضي كان الله ولا عالم فغير قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما مقام الآخر لانهما يجب ان يرجع اليه الفرق ولا يشك انهما لا يفتراقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالثا فاننا اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قبل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال في الماضي بل على ان تحتلفا كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماسي به بزه هو الحركة فانها عضي عن الزمان في الضرورية يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يعرفهم ان في قول العاقل كان كذا ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا معهما ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا وجود شيء ماض مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتعبر بالمعنى ان يكون ههنا معنى ثالث لو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لسكان لا يفتريق قولنا كان ويكون وهذا الذي قاله كاهن بنعسه ليكن هذا الاشك فيه عدمه قياسه الموجودات بعضها الى بعض والعدم وانما خرافات مما شتمه ان يكون في زمان فاما اذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما شبهه ليس يدل في أمثال هذه القصص الاعلى رباط الخبر بالخبر بل قولنا كان الله غفورا رحيمًا وكذلك ان كان أحدهما في زمان والاخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم كان الله تعالى والعالم فاذ لك لا يصح في مثل هذه المرحوعات هذه المقايسة التي يمثل بها واصلها صحيح المقايسة صحيحة لا شك فيها اذا ما تناسا عدم العالم وعدمه لان ههنا ما يجب ان يكون في زمان ان كان له الم وحده في زمان فاذ لم يصح ان يكون عدم العالم وقت وجوده الم به في ضرورة قيامه والعدم يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان والذي يدخل هذا القول من الاسهل لان المقايسة ان اخذت المقايسة بين الله تعالى والعالم فمن ههنا المحجة تبطل فقط هذا القول لا يكون برهاناً اعني الذي سلكه عن الفلاسفة (قال) ابو حامد مجيبا بالفلاسفة عن لفظ كان في معارضة هذا القول قلنا المفهوم الاصل من اللفظ وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراقا فلفظ نسبة لازمة الاضافة اليها بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل لم نوردنا بذلك وحدها ثالثا كما علمنا ذلك بقول كان الله تعالى ولا عالم ربح قوله اسراء عدم الاول أو العالم الثاني الذي هو وجوده وآياته ثابتة

[illegible]

الاضافة الى ما قبله من العوى والحدس فانما كان قولهم ليس له عالم فوق ولا تحت ولا
 يمكن ان يقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد وان ثبت العقل والحدس فلا بد من العلم
 ما يعرفه العقل والحدس (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك ان
 حاصله ان الفوق والاسفل هما امران مضافان لذلك عرض لهما الشمس وهى وأما التسلسل
 الذى فى العقل والحدس فليس وهما الاضافة ههنا لك وانما هو عقل ومعنى هـ هذا ان الفرق
 المتوهم لشيء ممكن ان يكونهم سبب لذلك الذى والسبب يمكن ان يتوهم فوقا وليس
 العدم الذى قبل الحوادث وهو المسمى قبلها يمكن ان يتوهم العدم الذى بعد الحوادث المسمى بعدها
 فان ذلك يرد ههنا في عالمهم لان الفلاسفة يريدون ان ههنا فوقا بالطبع وهو الذى يتحرك اليه
 الخفيف واسفل بالطبع وهو الذى يتحرك اليه الثقيل والا كان للثقل والخفيف بالاضافة
 والوضع ويريدون ان نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع يعرض له في التحيل انتهى اما الى خلافه
 أو ملاءمة هذا الدليل انما انكسر في حق الفلاسفة من وجهين أحدهما انهم يضعون فوقا
 باطلاق وأسفل باطلاق ولا يضعون أولا باطلاق ولا آخر باطلاق والثاني ان خصوصهم
 ان يقولوا انه ليس العلة في تحيل ان للفوق فوقا ووردا الى غير نهاية كونه مضافا
 بل انما عرض ذلك التحيل من قبل انه لم يشاهد عظمة الامتداد العظيم كالم يشاهد
 شيئا بعددنا الاولة قبل ولذا انقل أبو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الورا والخارج
 (قال) بحسب الفلاسفة قلنا لا فرق فانه لا عرض في تعيين لفظ الفوق والحدس بل تعدل الى لفظ
 الورا والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط والمعاناة حاصله بهذه
 المعارضة فانكسر بهذه النقطة ما عانده الفلاسفة من تشبيه النهاية في الزمان بالنهاية في
 العظم وأما نحن فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع وبيننا انما عانده سفسطائية
 فلا معنى لاحادة القول في ذلك (قال) أبو حامد صيغة ثانية لهم في الزمان انما قالوا لاشك
 عندكم في ان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق العالم قبل ان يخلق العالم سنة أو ألف
 سنة أو ما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقادير والحكمة فلا بد من اثبات شيء قبل
 وجود العالم متمم مقدر بعضه أمد وأطول من البعض (قلت) حاصل القول انه متى قوه من حركة
 وجدنا مدها امتدادا مقدرا لها كانه مكمل لها والحركة مكيلة له ونجد هذا المكمل والامتداد
 يمكن ان يفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الاولى وما يساويها ويطلقها من هذا
 الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له
 امتدادا ما عندكم من أوله الى الآن فافترض مثلا ان ذلك هو ألف سنة لان الله تعالى قادر
 عندكم على ان يخلق هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذى يقدره أطول من الامتداد
 الذى يقدر العالم الاول بقدر محدود كذلك يمكن ان يخلق قبل هذا الثانى ثالثا وكل واحد
 من هذه العوالم يجب ان يتقدم وجوده امتدادا يمكن فهمه ان يقدر فيه مقدار وجوده واذا كان
 هذا الامكان فى العوالم يمر الى غير نهاية أى يمكن ان يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم
 عالم ويهر الامر الى غير النهاية فهنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد
 المقدر بجميعها ليس يمكن ان يكون قدرا فان العدم ليس بمقدم رولا يكون الا كضرورة

ركنك من مبادي حقيقتك العلية او من مبادي وجودك ان كل جسم في كل زمان يكون
 فيه مكان وذلك ما جسم يكون محذورا عنه وما جازما وذلك ان المكان لا يدرك ان جسم
 محذورا عنه ان يظل في وجوده المحذورا عنه في كل زمان الجسم ليس محذورا عن وضع العلية محذورا
 وكذلك من المتكبر من متناهي الان في وجوده المحذورا عنه في كل زمان الجسم ليس محذورا عن وضع العلية محذورا
 ولكن محذورا عن ذلك من معنى عذاه في الزمان لو كان فعل هذا الاستدلال في الحركة
 الذي هو كالكيل في الكيل هو ان فعل الزمان الكافي من قوم العالم اكبر او اصغر مما
 هو عليه بل كان الزمان في وجوده لان الزمان ليس هو في متناهي ما يدرك في الزمان من هذا
 الامتداد في الحركة فان كان من المرووف بنفسه ان الزمان موجود في معنى ان يكون هذا
 الفعل في الزمان من افعاله الصادرة المتسوية الى العقل لان الافعال المتسوية الى العقل
 (قال) او ما يدان قبل ونحن نقول ان ما لا يمكن له معرفة دور وكون العالم اكبر مما هو
 عليه او اصغر ليس يمكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب لما شئت به لا شعر بنفس ان
 وضع العالم لا يمكن الباري ان يصيرها كبر ولا اصغر هو في تقدير الباري تعالى لان
 المبدأ ما هو محذور عن المقدور لا عن المستحيل (ثم قال) او كما يدركا عليهم وهذا
 المبدأ ما من ثلاثة اوجه احدها ان هذا ما كبره العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر
 او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم
 والمتنوع هو الجمع بين النفي والاثبات والديه ترجع الى حالات كلها هو تحكيم بارد فاسد (قلت)
 القول بهذا هو كما قال كبره العقل الذي هو في بادى الرأي واما عند العقل الحقيقي فليس هو
 مكابرة فان القول بله كان هذا او بعدم مكانه مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق في قوله انه
 ليس امتناع هذا كتقدير الجمع بين السواد والبياض لان هذا معروف بنفسه استحالته واما
 كون العالم لا يمكن فيه ان يكون اصغرا او اكبرا هو عليه فليس معروفا بنفسه والحالات
 وان كانت ترجع الى الحالات المعروفة بأنفسها فهي ترجع بقوتها احدهما ان يكون ذلك
 معروفا بنفسه انه محال والثاني ان يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا او بعيدا محال من
 الحالات المعروفة بأنفسها انها محال مثال ذلك ان فرض ان العالم يمكن ان يكون اكبرا او اصغرا
 يلزم عنه ان يكون خارجا ملاء او خاسلا موضح خارجا ملاء او خلاه يلزم عنه محال من الحالات
 اما الخلاه فوجوده في فارق واما الجسم فكونه مقصدا اما الى فوق واما الى اسفل واما
 مستديرا فان كان ذلك محذورا عنه وجب ان يكون جزءا من عالم آخر وقد نبرهن ان وجود عالم آخر
 مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي واقل ما يلزم عنه ان لا يكون كل عالم لا بد له من اسطوانات
 اربعة وجسم مستدير يدور حولها في احب ان يقف على هذه فليضرب اليها يده في المواضع
 التي وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التي يجب ان يتقدم وجودها في النساظر نظر ابرهاسانيا
 ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا اصغر
 فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علته فقولا بما قاله الدهريون من
 نفي الصانع ونفي سبب هو سبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا اما
 بحسب مذهب ابن سينا فغيره وبذلك ان واجب الوجود عنده ضربان واجب الوجود لذاته

وواجب الوجود غيره والجواب في هذا اني اقرب وذلك انه يجب في الاشياء الضرورية
 على هذا القول ان لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الاشياء التي ينشأ بها الخشب هي
 آلة مقدرة في الحكمة والكيفية والمادة اعني انه لا يمكن ان تكون من غير حديد ولا يمكن
 ان تكون غير شكل المنشار ولا يمكن ان يكون المنشار باي قدر اتفق وليس احدي يقول
 ان المنشار هو واجب الوجود فانظر ما انحصر هذه المغالعة ولوارتفع الضرورة عن كميات
 الاشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تنوهمه الاشعرية في الخلقوقات مع الخلق لا ترتفع
 الحكمة الموجودة في الصانع وفي الخلقوقات وكان يمكن ان يكون كل فاعل صانع وكل مؤثر في
 الموجودات خالقاً وهذا كله ابطال للخلق والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد
 لا يجزئ الخضم من مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكن بل وافق الوجود
 الامكان من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقد انتقل القديم من الجز الى القدرة قلنا لان
 الوجود لم يكن ممكننا فلم يكن مقدوراً فامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على الجبر وان قلتم
 انه كيف كان متمتعاً فصار ممكننا قلنا لم يستحيل ان يكون متمتعاً في حال ممكننا في حال فان قلتم
 الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدراً ممكننا كما ان الشيء اذا
 اخذ مع أحد الضدين امتنع اتصاله بالآخر واخذ لا مع امكان اتصاله بالآخر أو كبر منه
 أو أصغر بمقدار صغير عنه فان لم يستحل هذا فكذا لا يستحيل فهذه طريقة التفاهة والتحقيق
 في الجواب ان ما ذكره من نقصان الامكانات لا معنى له والله اعلم ان الله تعالى قديم قادر
 لا يمتنع عليه الفعل أبداً لو أراد به وليس في هذا التقدير ما وجب ان زمان ممتد الآن يضيف
 الوهم اليه بتسليمه أشياء أخرى (قلت) حاصل هذا القول ان تقول الاشعرية للعامة
 هذه المسئلة عندنا مستحيلة اعني قول القائل ان الله العالم يمكن ان يكون أكبر أو أصغر وذلك
 ان هذا السؤال اعسايته وورع على مذهب من يرى ان الامكان يتقدم نزول الشيء الى الفعل
 اعني وجود الشيء الممكن بل نقول ان الامكان وقع موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة
 ولا نقصان (قلت) الا ان يبعد تقدم الامكان لشيء الممكن بحـ دلالة ضرورات بان الممكن
 يقابله الممتنع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ايسر ممكننا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة
 والممتنع انزاله موجوداً كذب محال وأما انزال الممكن موجوداً فهو كذب ممكن لا كذب
 مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متنافسان لا يجتمعان في آن
 واحد فهو لا يلزمهم ان لا يوجد امكان لافعال ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية في القول
 ليس هو ان ينقل القديم من الجبر الى القدرة ولا يندلج على حاجر من لم يندلج على فعل الممتنع
 وانما اللازم الصحيح ان يكون الشيء انتقل من طبيعته الامتناع الى طبيعته الوجود وهو انما
 انقلاب الضروري ممكننا وانزال شيء ما ممتنع في وقت ممكننا في وقت لا يجرى عنه عن طبيعته
 الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود
 ضده في موضوعه فاداسم الخضم ان سبأ ممتنع في وقت ممكننا في وقت آخر فقد سلم ان الشيء من
 طبيعة الممكن المطلق لا من طبيعة الممتنع ويلزم هذا اذا فرض ان العالم كان متمتعاً قبل حدوثه
 وهو لا نهاية له ان يكون اذا حدث انما مقتضى طبيعته من الاستحالة الى الامكان وهذه المسئلة

غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخروج من مسئلة الى مسئلة من قول السبط طائفة
وأما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من جهة دبر الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله
تعالى قديم قادر لا يمنع عليه الفعل أبدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يوجب انما زمان
ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتسليمه ان شاء الله تعالى ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب
سرمدية الزمان كما قال فحينما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان الله
تعالى لم يزل قادرا على الفعل فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لو حود
بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على الامتناع وهو هذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في
وقت آخر ولا قال فيه انه قادر الا في اوقات محدودة متناهية وهو موجود ازل قديم فعادت
المسئلة الى دل يجوز ان يكون العالم قديما او محدثا ولا يجوز ان يكون قديما أولا يجوز ان يكون
محدثا او يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما وان كان محدثا فهو هل يجوز ان
يكون فعلا لما عمل أول أولا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات
فايرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الاول لا يجوز عليه ترك
العمل الا فضل وفعل الا دني لانه نقص فأي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متفاهيا
محدودا كعمل المحدث مع ان العمل المحمود داعية تصور من العاقل المحمود لامن العاقل
القديم الغير محدود الوحد والفعل فيه هذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصيرة
بالمعقولات فكيف يمنع على القديم أن يكون قبل العمل الصادر الا أن فعل وقيل ذلك الفعل
فعله ويعود ذلك في ادائها الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني العاقل الى غير نهاية فان من
لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضروره ان يكون فله لا يحيط به الزمان
ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخي فعله عن وجوده الا ان يكون بنقصه من
وجوده شيء أعني ان لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوي الاحتمال فلا يتراخي فعله
عن وجوده عن اختياره ومن يصح ان القديم لا يصد عنه الا فعل حادث فقد وضع ان فعله بجهة
ما مضى طرأ عليه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث على قدم العالم قال ابو حامد
عسكو بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون ممتعا ثم يصدر عنه كما هو هذا
الامكان لا اول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ حال من الاحوال يمكن ان
يوصف العالم فيه بانه ممنوع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فاما ممكن على وفق الامكان أيضا لم
يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محال وجوده فاذا كان ممكنا وجوده ابدالم يكن
محالا وجوده ابدالا فان كان محالا وجوده ابد بطل قولنا انه ممكن وجوده ابد وان بطل قولنا
انه ممكن وجوده ابد بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان
لا مكان له أول واد اوضح ارضه أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم
فيه ممكنا ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) انه ان لم يكن في العالم كان قبل ان يوجد ممكنا
مكانا لم يزل فانه يلزمه ان يكون العالم ازل لان ما لم يزل ممكنا وضع ايه اير لموجوده لم يكن
يلزم عن انزاله محال وما كان ممكنا ان يكون اريا فواجب ان يكون اريا لان الذي يمكن فسه
ان بقى الا زليلا فلا يمكن فيه ان يكون فاسدا لو أمكن ان يعود العاقل الى اوله انما يقال

الحكيم ان الامكان في الامور الازلية هو ضروري (تخالف أبو حامد) الاضطراري ان يقال ان العالم لم يزل ممكن المحدث فلا يجرم ما من وقت الا ويتصورا حدائمه فيه وادل قديم وجودا ابدا لم يكن حادثا فاقبل يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في الممكن وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو او خلق حسب فوق العالم ممكن وكذا اتفق فوق ذلك هكذا الى غير نهاية ولا نهاية لا مكان الزيادة مع ذلك فهو حرد ملاه طاق لانها لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا ينتهي طرفة ضير ممكن بل كما يقال ان الامكان حسب منتهاهي السطح ولكن لا تنه بين مقادير في الكبر والصغر وكذلك الامكان المحدث ومبسادى الوجود لا تنه في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا فانه الامكان لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم ازلما واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع أبو حامد في الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث وبمر ذلك الى غير نهاية كالحال في الشخصا للناس وبخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرط في وجود المتأخر وهو مال ذلك انه ان كان الله سبحانه فادراعي ان يتلقى قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الا آخر آخر فقد يلزم ان يمر الامر الى غير نهاية والارم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يتلقى قبله عالم آخر وذلك لا يقول به الملة كالمؤمن ولا تعطيه حجة - ثم التي يحتاجون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزله كذلك قد ينظر به انه ليس محالا لكن انزله كذلك ارفص عنه فظهر انه محال لانه يلزم ان تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الهاسد فيكون صدوره عن المبدء الاول بالتحوال الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك ازل وحركته اربعة فيكون هذا العالم جزءا من عالم آخر كالحال في الشخصا الكائنة العائدة في هذا العالم فالاصطرار لما تنتهي الامر الى عالم ازل بالشخص او بتسلسل واد اوجب قطاع التسلسل فقطعها بهذا العالم اولى اعنى بانزله واحدا بالعدد اربا دليل رابع لهم وهو انهم قالوا كن حادث فالمادة التي فيه متعينة لا بد من الحوادث عن مادة فلا تكون المادة حادثا وانما الحوادث الصور والاعراض الى قوله فلم يكن المادة الاولى حادثا محال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يعم به وهو المحل القابل لاشيئ الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل المعامل ليس ينبغي ان يتعدي فيه انه الامكان الذي من قبل المعامل وذلك ان قولنا في زيادته يمكن ان يعمل كدأ بيرة قولنا في انحرافه يمكن ولدك بشعر في امكان المعامل امكان القابل اذا كان الدليل الذي لا يمكن ان يعمل متمسكا فاذا لم يكن ان يكون الامكان المتقدم على الحوادث غيره وصوع اصلا ولا يمكن ان يكون الاعمال هو الرصوع ولا الممكن لان الممكن اذا حصل بالاعمال اربع الامكان فلم يبق الا ان يكون المحال لا مكان هو الذي اقبل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون من اشيء ما هي مادة لا تحتاج الى مادة ويحتمل الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة في جهة ما هي مركبة من مادة وسوية وكل متكون فانه لا يتكون من شيء ما فاما ان يصر ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متمهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا ليدلنا لا يوجد شيء بالفضل غير مناه واما

ان تكون الصورة لا تصح على موضوع غير مكان لا طاهر وكون ما هم الزاوية وما كان
ذلك كذلك وحيث ان يكون هو المكون اولا فيقيد هذا التعريف الذي في الكائنات القاسيات
الارضية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكومات هو ساد لال آخر وقاسده هو كون
لغيره والايكون شئ من غير شئ فانه معنى التكون هو انقلاب الشئ وتغيره عما هو بالقوة الى
الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشئ هو الذي يتحول ويخود ولا هو الشئ الذي
يوصف بالكون اعني الذي يقول فيه ما له يشكون فيبقى الا يكون هو شئ حاصل للصور
المضادة وهي التي تعقب صور عليها (قال أبو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى
قوله المادة (قلت) اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعترلات
المصادفة لا بد ان تستدعي امرار وجود خارج النفس اذ كان الصافي كما قيل في حده انه الذي
يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد في قولنا في الشئ انه ممكن ان يستدعي
هذا الفهم شئ ما يوجد فيه هذا الامكان واما الاستدلال على ان لا يستدعي الامكان
وجودا يستدل به ببديل ان الممتنع لا يستدعي موجودا يستدل به بقول سقراطى وذلك
ان الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك بين لان الممتنع هو مقابل الممكن
والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب الامكان فان كان
الامكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا
ايضا مثل قولنا ان وجود الخ لا يمتنع بان وجود الابعاد مقارفة ممتنع خارج الاجسام
الطامعية اورد اخلاها ونقول ان الصديق ممتنع وجوده في موضوع واحد ونقول انه ممتنع ان
يوجد الاثنان واحد او مضى ذلك في الوجود وهذا كله بين بنفسه فلامعنى لا اعتبار هذه
الاعتاطة التي اتي بها ههنا (قال أبو حامد) والثاني ان السواد والبياض الى قوله اليها
الامكان قلت هذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذي يقال على
الموضوع يقابله الممتنع والذي يقال على المقبول يقابله الضرورى والذي يتصف بالامكان
الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان الى الفعل بل من جهة ما يخرج الى الفعل
لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحاصل لهذا
الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من حد
الممكن فان الممكن هو المعدم الذي يتبين ان يوجد والا يوجد وهذا المعدم الممكن ليس هو
ممكنا من جهة ما معدم ولا جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة
ولهذا قالت المعزلة ان المعدم هو ذات ما وذلك ان العدم يصاد الوجود وكل واحد منهما
يختلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شئ ما خلفه وجوده واذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان
نفس العدم ليس يمكن فيه ان يتقاب وجودا ولا نفس الوجود ان يتقاب عدم ما وجب ان يكون
القابل لهما شئيا ثالثا غيرهما وهو الذي يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة
العدم الى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم الى الوجود
كالحال في انتقال الاضداد بعضها الى بعض اعني انه يجب ان يكون لهام موضوع تتعاقب
عليه الا انه في التغير الذي في سائر الاعراض بالفعل وهو في الجوهر بالقوة ولا سنا تقدر ايضا ان

فصل في هذا الموصوف بالامكان والتغير التي الذي بالفعل اعني الذي منه الكون من جهة
ما هو بالفعل لان ذلك ايضا يذهب والذي منه الكون يجب ان يكون جزا من المذكون فاذا
هو ناموضوع ضرورة هو القابل الامكان وهو الحاصل للكون والتغير وهو الذي يقال
فيه انه يكون وتغير وانتقل من عدم الى وجود ولنا تقدير ايضا ان جعل هذا من طبيعة
الشيء الخارج الى الفاعل اعني من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يتكون
الموجود وذلك ان التكون هو من عدم لان موجوده هذه الطبيعة اتفق الفلاسفة
والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة قالوا انها لا تتغير من الصورة الموجودة بالفعل اعني لا تتغير
من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كاستقبال النطفة مثلا الى الدم وانتقال الدم الى
الاعضاء التي للجنين وذلك انها لو تغيرت من الوجود كانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة
بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولي وهي علة الكون
والفساد وكل موجود يتغير من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (قال ابو حاتم)
والثالث ان نفوس الاقدمين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم احدا من الحكماء قال ان
النفس حادثة مدونة حقيقة قائم قال انها ناطقة الاما حكاة عن ابن سينا وانما الجبيع على ان
حدوثها هو اضافي وهو اتصالها بالمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالمكانات
التي في المرابا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا المكان عندهم ليس هو من طبيعة المكان الصور
الحادثة العارضة بل هو امكان على نحو ما يزعمون ان البرهان ادى اليه وان الحاصل لهذا
الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولي ولا يقف على مذهبهم في هذه الاشياء الا من نظر في كتبهم على
الشرط التي وضعوها من فطرة فائقة ومع لم عارف فمعرض أي حاشي مدالي مثل هذه الاشياء
على هذا الصوص التعرض لا ياتي بانه فانه لا يحلوم احد امرين اما انه بهم هذه الاشياء على
حقاقتها فاساقها همة على غير حقائقها رد ذلك من فعل الاشهر او اما انه لم يقف بها على حقيقتها
فتعرض الى القول فيما لم يعط به عسا وذلك من فعل الجهال والرجل يحل عندنا عن هذين
الوصفين ولكن لا بد للحواد من كوة فكم كوة أي حامدي وضعه هذا الكتاب ولعله طرا
الى ذلك من اجل زمانه وكم كاهه قال ابو حامد مجيبا عن العارضة فان قيل رد الامكان الى قوله
بهذا الطريق (قلت) ما اوردته في هذا الفصل هو كلام غير صحيح رانت نتمين ذلك بما ذكرنا من
تفهم طبيعة الممكن (ثم قال) او طامده انه الحكماء والحواد ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه
(قلت) هذا كلام مسقط اي لان الامكان هو كلى له حركات موجودة خارج الدهن كسائر
الكليات وليس العلى علم الالهي الكلى وان كانه لم للعزيمات فهو كلى به علة الدهر في
الكليات عند ما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المراد فالكل ليس
طبيعة طبيعة الاشياء التي هي كلى وهو في هذا القول غلط فاحذر ان طبيعة الامكان
هي طبيعة الكلى دور ان يكون هنالك جزئيات متداخلة الكلى اعني الامكان
الكلى والكلى ليس بجمع لوم بل به تعلم الاشياء وهو معنى موجود في طبيعة الاشياء لومة
بالقوة ولو لا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة كليات ادراكا كاد بارا ان يكون
ذلك كذلك لو كانت الطبيعة الملهمة حرة بالذات لا بالعرض والامر باله كس اعني انها

جريمة بالبرهان كائنا الذات والذات في يدركه العقل من جهة شأهي كائنا الذات
وحكم عليها بحكم كاذبة فالأجود تلك الطوائع التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن
إذ يحكم عليها بحكم صادق أو لا يخالف عليه الطوائع والممكن هو واحد - من هذه الطوائع
وأما قول الفلاسفة لكليات موجودة في الأذهان لا في الاعيان إنما يريدون أنها
موجودة بالبدن في الأذهان لا في الاعيان وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلا في
الاعيان بل يريدون أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا
لكانت كاذبة وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة
فإن من هذه الجهة تشبيه طبيعتها بطبيعة الممكن ومن سار أم أن يقال له شبهة الامكان
بالكليات لكونها مما يتجهان في الوجود الذي بالقوة ثم وضع ان الفلاسفة يقولون أنه ليس
للكليات خارج النفس وجود أصلا فأنج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فما
أتبع هذه المعالجة وأخذها (قال أبو حامد) وأما قولهم لو قدر عدم العقلاء الى قوله تناقض
كلامهم (قلت) الذي يفور من هذا القول - من فافه وتناقضه وذلك ان قالوا ان أفنع ما ممكن فيه
اقتناؤه على مقدمته احد بهما انه بين ان الامكان منه جزئي خارج النفس وكلي وهو معقول تلك
الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الج - جزئيات خارج النفس من الممكنات هي
طبيعة الكل الذي في الذهن فليس لطبيعة الج - جزئي ولا الكل حتى يكون طبيعة الجزئي
هي طبيعة الكل وهذا كله سخافات وكيف ما كان فان الكل له وجود خارج النفس
(قال أبو حامد) وأما العذر عن الامتناع الى قوله في ذاته قلت - هذا كله كلام سابق فانه
لا شك ان قضا بالبدن اعطاه حكمه على طوائع الاشياء خارج النفس فلا يمكن خارج
النفس لا يمكن ولا تمتنع لكان قضاء العقل بدك كلافصاء ولولا يكن فرق بين العقل والوهم
لما كان وجود النظر لشيء بجهانه وتعالى ممتنع الوجود في الوجود كما أنه وجوده واجب الوجود في
الوجود فلا - في ذلك كثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل الى قوله في
الموضعين (قلت) يريد انهم يلزمهم ان يضعوا الامكان محذور النفس غير منطبع في المادة
ان يكون الامكان الذي في المقابل كالامكان الذي في المعامل لان بعض درءه - بل
فيستري لامكانان وذلك شيء شذويع وذلك ان على هذا الوضع في النفس كائنا تدبر البدن
من خارج كما يدبر الصانع المصنوع ولا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع بعبته في
المصنوع (والجواب) انه لا يمنع ان يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهبشات ما يعاين في محله
مثل الملح في السبع وبه والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كل البدن كآلة للنفس فهي
هيئة معارضة وليس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في المعامل بل هو - الآلة في
الحالتين جميعا - حتى الامكان الذي في النفس والامكان الذي في المعامل ومن جهة انها
متحركة يوجد فيها الامكان الذي في المقابل فليس يلزمهم ان وضع النفس معارضة ان يوضع
الامكان الذي في المقابل هو بعينه الامكان الذي في المعامل وايضا لا يمكن الذي في المعامل
عند الاستدلال بحكم عقلا فقط بل حكم على شيء خارج النفس فلا يمكنه ان يذهب
ا - لا يمكن ان يذهب بال - وبما شئ رأينا حامدا ان هذه الاقوال بل كائنا ان يذهب بشيء من جهة

عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرأر المشطابين (قال) فان قيل فقد راجع الى قوله بالهدم (قلت) اما حق بطل الاشكال بالاشكال فليس يقتضي هدمها وانما يقتضي حجة وشكوكا عند من عارض اشكالا بالاشكال ولين عند أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقايله واكثر الاقوال التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوكه تعرض عند ضرب اقوالهم بعضها ببعض وتشبيه الاختلافات منها ببعض وتلك معانضة غير تامة والمعادنة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الامر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن الخصومهم ان يدعوا ان الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في السكلى فانه لو سلم صحة الشبه بينهم لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنده أحد الامرين اما ابطال كون السكلى في الذهب فقط واما كون الامكان في الذهب فقط وقد كان واجبا عليه ان يتدى بتقرير الحق قبل ان يمتدى بما يوجب حجة المناظرين وتشكيكهم لثلايموت المناظر قبل ان ينفع على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل اليه بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه ليس يقصد في هذا الكتاب نصر مذهب مخصوص انما قاله لاشلا يظن به انه يقصد نصر مذهب الاشعرية والظاهر من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب المالكية ومن انتمى في ذلك واصحابها ثموناله كتابه المسمى بعشكة الانوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم) (في ابدية العالم والزمان والحركة قال ابو حامد) اعلم ان هذه المسئلة موع الاولي الى قوله بالهقول (قلت) اما قوله انما يلزم عن دليلهم الاول من ازالة العالم فيماضي يلزم عنه فيما يستقبل فهو صحيح وكذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فانما نخيل ان يكون العالم ازيل فيماضي وليسنا نخيل ان يكون ازيل فيماضي بحسب قول ابو الهذيل العلاف فانه يرى ان كون العالم ازيل من الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة متقدمة معه بقدر بها ذلك الامكان كما يلحق الوجود الممكن اذا تخرج الى العمل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد انه ليس له أول صحيح لهم ان الزمان ليس له أول اذا ليس هذا الامتداد شيئا الا الزمان وتسمية من سمى دهر الامم في لها واذ كان الزمان معارفا لا مكان والامكان معارفا لا وجودا المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له واما قائلهم ان كل ما وجد في الماضي وله أول فحسبه باطلة لان الاول هو حدث في الماضي ازيل كما يوجب في المستقبل واما تعريضهم في ذلك من الاول وفعله في دعوى نتيجة الى برهان لكن وجود ما وقع في الماضي محال ليس باري غير وجود ما وقع في الماضي من الاولي وذلك ان ما وقع في الماضي من غير الارلى هو مناه من الطرفين أعنى ان له اية بدء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الاولي فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الملازمة لا يصحون للسرقة الدور بقاء بدء فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لا م لا يصحون وجودها في الماضي ووجود الكائن العاسد ومن سلم منهم ذلك فقد ناقض ولذا كانت هذه القضية صحيحة ان كل مال ابتداء وله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصح الا لو انقلب الممكن ازيل لان كل ماله اية بدء فهو ممكن واما ان يكون شيء ممكن ان

يتقبل المفسدو القبل الأتلية في شيء غير معروف وهو مما يجب أن يشخص عنه وقد عصى
عنه الأوائل فاقول الله ذيل موافق للفلاسفة في أن كل شيء قد فاسدوا شد التزاما
لاصل القول بالحدوث وأما من فرق بين الماضي والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في
الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وإنما يدخل فيه شيئا فشيئا فكل كلام غيره وذلك أن
ما دخل في الماضي بالحقبة فقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطريقه
وله كل وهو متناه ضرورة وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي إلا
باعتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية وليس له كل وما لا كل له فلا جزم له وذلك لأن
الزمان أن لم يوجد له مدة أول حادث في الماضي لأن كل مبدع حادث هو حاضر فكل حاضر قبله
ماض فمما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوق له فقد يلزم أن يكون غير متناه ولا يدخل
منه في الوجود الماضي الآخر الذي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل في الوجود المتحرك
في الحقيقة إلا الآن ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن
الذي هو سبيل فانه كان الموجود الذي لم يزل فيه أمضى لسنا نقول أن ما سلف من وجوده قد
دخل الآخر في الوجود لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدع ولو كان الزمان يحصره من
طرفيه كذلك نقول فيما كان مع الزمان لانيه فالذرات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي
ما حصره منها الزمان وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا
إذا كان لا يحصره الزمان وإذا تصور موجود أن في أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل
موجود ثم وجوده أن يكون بهذه الصفة فانه أن كان أزليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه
يلزم ضرورة أن تدخل أفعاله في الزمان الماضي لأنه لو دخلت لكانت متناهية وكان ذلك
الموجود الأزل لم يزل عادما بالعدم وما لم يزل عادما بما فعل فهو ضرورة ممتنع واللايق بالموجود
الذي لا يدخل ووجود في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك لانه لا فرق بين
وجود الموجود وأفعاله فان كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجود أن في
داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب أن تكون أفعاله غير متأخرة في الزمان الماضي وليس
كل ما يقول بانه لم يدخل يجوز أن يقال فيه فقد دخل في الزمان الماضي ولانه قد انقضى لأن
ماله نهاية فله مبدع وأيضاً فالقول بأنه لم يزل هو نفي لدخوله في الزمان الماضي ولأن ما يكون له
مبدع الذي يضعه أنه قد دخل في الزمان الماضي نضع له مبدعاً فهو صادر على المطلوب فإذا
ليس يصح أن ما لم يزل مع الوجود الأزل فقد دخل في الوجود الأزل والوجود الأزل في
الوجود بانه حوله في الزمان الماضي فإذا قرأنا كل ما مضى فقد دخل في الوجود بانه منه
من زمان أحدهم أن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح وأما
ما مضى من أفعال الوجود الذي لم يزل أي لا يزل منه فليس يصح أن نقول قد دخل في الوجود
لأن قولاً فيه قد دخل ضد لقوله أنه معارف الوجود الأزل ولا فرق في هذا بين لقوله الوجود
أعني من سلم إمكان وجوده لم يزل فيه أمضى وقد ينبغي أن يسأل من ذهب إلى أن لا يزل قبل
في ما مضى وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا أنه دخل في الوجود كماله بل يلزم في استمرار
فيه في ما مضى أن يكون قد دخل في الوجود وهذا كما به كثر من جهة الوجود الأزل يمكن

ان توجد افعال لم تزل ولا تزال ولو امكن ان يثبت في العقل لا يخرج في المصورات كمن تصور
 مقارنته في الوجود فهو لا يسميها شيئا من الاشياء العقلية بل يسميها شيئا من المصورات
 انما ان كان اطلاق اسم المصور على العالم كما أطلقه الشيخ اعني من اطلاق الاسم على
 الفعل كما هو في قوله تعالى وعلمهم ما لم يمشروا الا انهم لم يعلموا لان هذا لا يثبت في العقل
 له اول ولا آخر (قلت) وله التسع على اهل الاسلام ان يسمي العالم مقارنته في المصورات
 لا يسمون من المقدم الى اللاحقة له وقد رأيت بعض علماء الاسلام يسمون الى هذا الرأي
 (قال أبو حامد) ومسلكتهم الى الرابع الى قوله انما الله تعالى (قلت) اما ما اوضحه انما هو ان
 على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لغيره ليس بلزوم وضع ذلك الحال
 واما ان وضع هذا التعاقب على مواد لانه لا يسميها لصورته لانه لما في النوع فهو محال وكذلك
 ان وضع ذلك من غير فاعل لغيره لانه ان كان فاعل غير ذلك لانه ان كان فاعل لغيره لانه
 ما انما يسميها له الفعل وذلك مستحيل وانما يسميها ذلك ان يكون ذلك التعاقب عن فاعل محدد
 وله لا يصح على هذه الحقيقة ان انسانا يكون ولا يسميها انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة
 واحدة حتى يكون فساد بعض النام المسمى من مادة لغيره من وجود بعض المتقدمين ايضا
 يجري مجرى الفاعل واللا لغيره من ذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالاتي لفاعل
 الذي لم يزل لم يكن انسان بواسطة انسان ومن مادة انسان وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم
 يثبت الماطر في هذه الاشياء من شكوك لا يختص له منها فاعل الله ان يجعلك واما ما في بلغ درجة
 العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في المناظر من افعاله والواجب التي لا تقاها في وكل ما قلته من هذا
 كله فليس بينهم وبيننا وجه ان يخص عنه بعناية على الشروط التي بينها التقدم واشترطوها
 في التخصيص ولا يدع ذلك ان يسمع الانسان اقاويل المتخلفين في كل شيء فيخص عنه ان كان يجب
 ان يكون من اهل الحق (قال أبو حامد) والجواب عن السكك الى قوله على حالة كماله (قلت)
 الذي عاينه هذا القول في هذا الوجه هو ان اللزوم بين المقدم واللاحق غير صحيح وذلك ان الفاسد
 ليس يلزم ان يذبل اذا كان الفاسد يقع للشيء قبل الذبول واللازم صحيح اذا وضع الفاسد على
 الجري الطبيعي ولا يوضع قبل اذ لم ايضا ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد
 على الجري الطبيعي فهو يذبل قبل ان يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسميها المحصور في
 السماء بغير برهان فاذللك كان قول جالينوس اقناعيا والا وثق من هذا القول ان السماء
 لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطوانات التي تركبت منها واما الى صورة أخرى بان تخضع
 صورتها وتقبل صورة أخرى كما تعرض لصور البساتين بان يتكون بعضها من بعض اعني
 الاسطوانات الاربعة ولو فسدت الى الاسطوانات لكانت جزام عالم آخر لا يذبل لا يصح ان يكون
 من الاسطوانات بصورة فيها لان هذه الاسطوانات هي جزؤا مقدارها بالاضافة اليها بل انما
 منها اقسام النقط من الدائرة ولو جعلت صورتها وقبالت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس
 مضاد لها ليس هو لاسماء ولا ارض ولا ماء ولا هواء لانه لو كان ذلك كله مستحيل وما قوله انه
 لم يذبل فهو قول مشهور وهو دون الاوائل البقية وقد قبل من أي جنس هي هذه المقدمات في
 كتاب البرهان (قال أبو حامد) الثاني انه لو سلم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبل

ولكن ما حصل مما في هذه الاقسام هو انهم لم يسموا بالعدم بل بالعدمية من غير ان يكون عدمها من غير ان يكون
 الاقسام بالعدمية من غير ان يكون ذلك ان يقول كل دليل انما يكون من عدمها من غير ان يكون ذلك
 تلك الاقسام من الدلائل ان معنى العدم في العالم او فيقول ان حيزه انما هو ذلك كان
 موجب في العالم غير انما في عدد اجزائه واما في كنهه ولو تدرت كليات الاقسام لتدرت
 اقسامها وانحصارها لا تخرجها من الكليات كنهها ما هو سامع العالم فيهم ان الانحصار لا
 على الاقسام انما هي من نظام لا اله الا الذي هو عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة
 البرهان (قال ابو حامد) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم الى قوله انهم قد جعلوا (قلت)
 اما ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون خصوصهم في هذا القول بجواز عدم العالم ان يكون القديم
 وهو الحديث يلزم عنه فبطل ما هو لا لعدم كماله فيهم في الحديث فقد تم القول فيه عند
 القول في حدوث العالم وذلك ان الشك في الواقعة في ذلك الاحداث هي بعينها الواقعة في
 الاعداد فلا معنى لاعادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضع من ان كل من قال بحدوث
 العالم يلزمه ان يكون فعل الفاعل قد تعاق بالعدم حتى يكون الفاعل انما فعل عدما فهو امر
 قد شاع على جميع الفرق تسلمه فكلوا الى الاقوال التي ذكرتهم بعد وهذا امر يلزم ضرورة من
 قال ان الفاعل انما يتعلق فعله باليجاد مطلق اعني باليجاد شيء لم يكن قبله لا بالقوة ولا كان ممكنا
 فاجرحه الفاعل من القوة الى الفعل بل اختصره انما عاود ذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة
 ليس شيئا غير ايجاد ما هو بالقوة الى ان يصير بالفعل فهو يتعلق عندهم بوجود في الطرفين اما في
 اليجاد فيمنع من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل على غير تعاق عدمه واما في الاعداد فيمنع من
 الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض ان يحدث عدمه واما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا
 النوع فانه يلزمه هذا الشك اعني ان يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا اعني في اليجاد والاعداد
 الا انه لما كان في الاعداد ابيح ام يقدرا متساويون ان ينقصوا عن خصوصهم وذلك انه ظاهر
 انه يلزمهم قائل هذا القول ان يفعل الفاعل عدما وذلك انه اذا فعل الشيء من الوجود الى العدم
 المحض فقد فعل عدما محضا على القصد الاول بخلاف ما اذا نقله من الوجود بالفعل الى الوجود
 بالقوة وذلك ان حدوث العدم يكون في هذا النقل امراتا معا وهذا بعينه يلزمهم في اليجاد الا انه
 اخفى في ذلك انه اذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس اليجاد
 شيئا الا قلب عدم الشيء الى الوجود الا انه لما كان غاية هذه الحركة هي اليجاد كان لهم ان
 يقولوا ان فعله انما يتعلق باليجاد ولم يقدروا ان يقولوه في الاعداد اذ كانت الغاية في هذه
 الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم ان يقولوا ان فعله ليس يتعلق بابطال العدم وانما يتعلق
 باليجاد فلزم عنه ذلك بطلان العدم لم يكن يلزمهم ضرورة ان يتعلق فعله بالعدم وذلك ان
 الوجود على مذهبهم ليس له الا حال هو فيها معدوم باطلاق وحال هو موجودا فيها بالفعل فاما
 اذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدما فبقى احد امرين اما ان
 يتعلق به فعل الفاعل واما ان يتعلق بالعدم فيقلب عينه الى الوجود فنهم من الفاعل هذا
 فهو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجودا وانقلاب عين الوجود عدما بان يتعلق فعل الفاعل
 بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين الى الثاني وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في

سائر المتقابلات فضلا عن العدم والوجود فهو لا يقوم انفسا اذ ركوا من الفاعل ما يدرك ذو
 البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظن بظل الشيء انه الشيء فهو هذا كما ترى امر لازم
 لمن يفهم من الابدان ان حجاج الشيء من الوجود الذي بالقوة الى الوجود الذي بالفعل وفي الاعداد
 عكس هذا وهو تعبر من الفعل الى القوة ومن هنا يظهر ان الاعداد والمساءلة لازمان لكل حادث
 وانه ان وجد الوجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث واما ما حكاه أبو حامد عن الا
 شعرية من انهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف
 لان ما يلزم في الاعداد يلزم في الابدان لانه في الاعداد ما بين ولذلك ظن انها لا يفتقر في هذا
 المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الاعداد فقال اما المعتزلة فانهم الى قوله
 على وتيرة واحدة (قلت) هذا القول اسخف من أن يشتغل بالرد عليه لان الغناء العدم اسهان
 مترا فان لم يخلق عدم المالم يخلق فناء ولو قدرنا انفساء وجود الكان أقصى مراتبه ان يكون
 عرضا ووجود عرض في غير محل مستحيل وأيضا كيف يتصور ان يكون العدم يفعل عدما
 وهذا كله شبه بقول المرحومين (قال أبو حامد) الفرقه الثامنة الى قوله وكذا الاعداد (قلت)
 أما الكرامية فيرون ان ههنا ثلاثة اشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه ايجادا ومنقول وهو
 الذي تعاقب به الفعل وكذلك يرون ان ههنا معدوما وفاعلا يسمى اعداما وشيئا معدوما ويرون ان
 الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس يوجب عدمه حدوث مثل هذه الحال في الفاعل ان
 يكون محدثا لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا
 واما المحوادث التي توجب تغير المحل المحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى
 السواد وان كان قهلم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة موجودة بين الفاعل
 والمفعول اذا نسبت الى المفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لا كن
 الكرامية بهذا الرضع ليس يلزمهم ان يكون القديم بفعل محدثا وان يكون القديم بدس
 بقديم كما ظنت الاشعرية لا كن الذي يلزمهم ان يكون هذا لك سبب أقدم من القديم وذلك
 ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير ان ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود
 المفعول فهو بين انه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في المفاعل وتل حادث فله
 الحدوث فيلزم ان يكون قبل السبب الاول سبب ويمر ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال
 أبو حامد) الفرقه الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا القول في غاية السوء وان كل قد
 قال به كثير من القدماء أعني ان الموجودات في سيلان دائم وتكاثر لا تنهاى الخالات اني تلزمه
 وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه فيبقى الوجود بهما فانه ان كان يفنى بنفسه فليس يوجد بنفسه
 وان كان ذلك كذلك لم ان يكون الشيء الذي به حمار موجودا بعينه كان فابا وذلك محال
 وذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد احدان بشئ من جهة واحدة ولذلك ما ذن
 موجودا محضا لم يتصور فيه فناء وذلك لانه ان كان وجوده ينتضي عدمه فسيكون موجودا
 معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وأيضا فان كانت الموجودات انفسا تبقى بصفة باقية في نفسها
 فهي عدوها انفسا انفسا من جهة ما هي موجودة ارمعدومة ومحال ان يكون لها ذلك من جهة
 انها معدومة ففقد بشئ ان يكون انفسا لها من جهة ما هي موجودة نادا كل موجود يلزم ان
 يكون

يكون باقيا من جهة ماهوه وجودا لعدم شرطاني عليه في الحاجة ليست شرعي هل تبقى
الموجودات ببقاؤه هذا كانه تشبيه بالفساد الذي يكون في العـ قل والخـ عن هذه الفقرة
فاستأله قوتهم اين من ان يحتاج الى المعانة (قال) أبو حامد الفقرة الرابعة الى قوله صورها
(قلت) اما من يقول بان الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها في الجواهر هو شرطي بقاء
الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجواهر شرطاني وجودها اذ كان
لا يمكن ان توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض شرطاني وجود الجواهر
يوجب ان تكون الجواهر شرطاني وجود أنفسها محال ان يكون الشيء شرطاني وجود نفسه
وأياضا فكيف تكون شرطاهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآتي الذي يكون نهاية لعدم
الموجود منها ومبدأ الموجود الجواهر والموجود منها قد كان يجب ان يفيد في ذلك الآتي الجواهر
فان ذلك الآتي ليس فيه شيء من الخيز المعدوم ولا شيء من الخيز الموجود وذلك انه لو كان فيه
جزء من الشيء المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان
يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاني بقاء وجود ما يبقى زمانين بعد فان الذي يبقى زمانين أخرى
بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لان الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآتي وهو السبيل
والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السبيل شرطاني وجود الثابت وكيف يكون
ماهوا باقيا بالذوق شرطاني بقاء ماهو باق بالشخص هذا كله هذيان وينبغي ان يعلم ان من
ليس يضع هيولى لشيء الا كائن انه يلزمه ان يكون الواحد بسبب ما فلا يمكن فيه عدم لان
الذي لا يتغير ولا يتقلب جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول أبقراط لو كان الانسان من شيء
واحد لما كان بالزمان أي لما كان بغيره ويغيره وكذلك كان يلزم الا يتكون بل كان
يتكون موحد الميزل ولا يزال وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحوادث
والعساد في النفس لا معنى له (قال أبو حامد) محييا للعلاصة (وأجاب) ان ما ذكرتموه الى قوله
اضافته الى القدرة (قلت) هذا كله قول سفسطائي خبيث فان العلاصة لا ينفك عن وقوع
عدم الشيء عند فساد ما سده له لكن لا بان المنسدة لتعلق فعله بعده بما هو عدم وانما تعلق
فعله بنقله من الوجود الذي بالاعمال الى الوجود الذي بالقدرة فبعده وقوع عدمه وحدوثه فعل
هذه الجهة ينسب لعدم الى الاعمال وليس يلزم من وقوع عدم أثره في الاعمال في الوجود
ان يكون الاعمال فاعلاله أولا وبالذات فهو لما سلم له في هذا القول انه يقع عدمه ولا بد أثره في
العدم في العباد لم ان يقع العدم بالذات وأولاهن فعله وذلك لا يمكن فان العادل لا يتعلق
فعله بالعدم بما هو عدم أعني أولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسبب
لما تكونت ولا فسادت الا لتعلق فعل الاعمال أولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الاعمال
بالعدم بالعرض وانما يسار ذلك ببقائه المتغير من الوجود الذي بالاعمال الى وجود آخر فيخلق عن
هذا الفعل العدم مثل تحير النار الى الهواء فانه يخلق ذلك عدم النار وهو كذا هو الامر في
العلاصة في الوجود وعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريبان
العدم في هذه الصفة صحيح وهو الذي تصفه الفلاس فغلافة اذ عن الاعمال بالقسم الثاني
وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا او معقولا ان يكون بالذات أو لا بالعرض بين الفلاس

وبين من شكك في وقوع الفعل ان العلم بالشيء يشترط وجوده من عدمه لا يشترط ان يكون
 وقوعه اولاً وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق بغيره بالعدم ضروريه ولا بالذات وانما
 وقوعه بالعدم عندهم بما عاينه الفاعل في الوجود هو الذي يلزم من قال ان العالم يتغير الى
 لا موجوداً أصلاً (قال أبو حامد فان قيل هذا انما يلزم على من ذهب الى قوله عدم السواد
 (قلت) هذا من الغلظة فانه لا ان الغلظة لا يلزم من ان العلم بطار وارتفاعه عن
 الفاعل لا يشترط بالعدم الاول كما يلزم من وضع ان الشيء ينقل الى العلم الخاص بالعدم عندهم
 طار عندهم ذهاب صورة الموجود وبقائه في الصورة التي هي صورة ذلك كانت معاً في عالمه
 بهذا القول مع انه محذور (قال أبو حامد وهذا فاسد من وجوه الى قوله الى فاعل (قلت) هو
 طار معقول وينسب الى قادر ان كان بالعرض لا بالذات لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطابق
 ولا بعدم شيء مما لا يخلو ليس بغير القادر ان يصير الموجود معدوماً او بالذات أي يتعلق عين الوجود
 الى عين عدمه وكل من لا يضع مادة فلا يملك من هذا الشك أي انه يلزم ان يتعلق فعل
 الفاعل بالعدم اولاً وبالذات وهذا كله من فلامعني لا كما رفسه وقد رافقت الحكماء ان
 المبادئ لا يورث الكائنات لاسدوا فاما بالذات وهذه المادة والصورة وواحد بالعرض وهو
 العدم لا يمتزج في حدوث الحادث أعني ان يتقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع العدم وادفسه
 وقع العدم (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أرو حوداً (قلت) بل يمتزج
 أشد لا يمتزج اذا وضع العدم صادراً عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما اذا وضع الوجود أولاً
 والعدم ثانياً أي وضع حادثاً عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصير الوجود الذي
 بالفعل الى القوة فإبطال الفعل الذي هو المكلف في الحبل فهو صحيح ولا يمتزج الفلاسفة من هذه
 الجهة أن يعدم العالم بان ينقل الى صورة أخرى لان العدم يكون ههنا تابعاً بالعرض وانما
 الذي يمتزج عندهم ان يعدم الشيء الى لا موجوداً لا لانه لو كان ذلك كان الفاعل
 يتعلق فعله بالعدم اولاً وبالذات فيه هذا القول كله أخذه بالعرض على انه بالذات فازم
 الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه وأكثرا قاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل
 ولذلك كان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهاافت المطابق أو تهاافت ابي حامد فلا تهاافت
 الفلاسفة وكان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهاافت من الاقاويل
 (قال أبو حامد) المسألة الثالثة في بيان تلبسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان
 العالم صنعته وفعله وبيان ان ذلك محذور عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من
 محتاجات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون
 مريداً مختاراً عالم السابريه حتى يكون فاعلاً سابريه فكل كلام غيره معروف بنفسه وحقه
 معترف به في فاعل العالم لا لو قام عليه برهان أوضح نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك
 اننا شاهد الاشياء الفاعلة المؤثرة صنفين صنف لا يفعل الاشياء واحداً فقط وذلك بالذات مثل
 الحرارة تفعل حرارة والسبرودة تفعل برودة وهذه هي التسميات الفلاسفة فاعلات
 بالطبع والصنف الثاني اشياء لها ان تفعل الشيء في وقت وتقتل في وقت آخر وهي
 التي مريدة ومختارة وهذه انما تفعل عن علم ورؤية والفاعل الاول سبحانه منزوع عن

مع هذا لو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية العلم متى أراد فعله وعلى قدر
 قوته وكذا ما عليه الحكمة من وجوده في ما يشاء كما يشاء لا في ما يشاء من حيث
 النفس الذي يشاء (وقال) كل ما في هذا العالم لا يهوى بغير ما يشاء من الله تعالى
 ولولا تلك القوة التي لا يشاء بها تلك القوة من (قلت) الموجود المركب غير أن ضرب المركب
 فيه معنى رائد على وجوده كذا أن وضرب وجوده المركب في مركبها مثل وجود المادة مع
 التبريد وهذا النوع من الوجودات ليس هو جسد في العقل بل هو وجوده على المركب بل
 التركيب هو الوجود وهو متقدم على الوجود فإن كان لا يوجد فيه شيء تركب أجزاء العالم
 التي وجودها في التركيب فهو عدمه وجودها ولا يكون من هو عدمه وجوده شيء ما هو فاعل له
 هكذا ينبغي أن يفهم الأمر على مذهب القدم أن صحيح عندنا المظاهر مذموم (قال) أبو حامد
 محمد بن الفلاس فقال قبل كل موجود في قوله كقولنا فعل وما فعل (قلت) حاصل هذا
 الكلام قولنا أن هذا هو كل ما كان واجبا به فهو معقول الواجب بذاته وهذا الجواب
 معترض لأن الواجب بغيره ليس يلزم أن يكون الذي به رتب وجوده فاعلا لا لأن يطلق عليه
 حقيقة الفاعل وهو الخارج من القوة إلى الفعل وأما الجواب الثاني وهو أن أهم الفاعل
 كالمحس لا يفعل ما يشاء ولا يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل عليه ما حدثناه اسم الفاعل
 لكن هذا الكلام يوجب أن الفلاس لا يرون أنه مبدئ هذه التسمية غير معرفة بنفسها
 أعني أن كل موجود إما أن يكون واجبا لوجوده بذاته أو موجودا بغيره (قال) أبو حامد ردا على
 الفلاس قلنا هذه التسمية إلى قوله الصادقة (قلت) أما قوله أنه ليس يسمى كل شيء فاعلا في حق
 وأما احتجاجة على ذلك ببيان الجاد لا يسمى فاعلا فكذب لأن الجاد إذا نفي عنه الفعل فاعلا ينبغي
 عنه الفعل الذي يكون من العقل والارادة لا الفعل المطلق إذ نجد له بعض الوجودات الحادثة
 أحيادات يخرج أمثالها من القوة إلى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب ويابس نارا أخرى
 مثله وأذلك بيان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة إلى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة
 ولا استعداد لقبول فعل النار فليست النار فاعلة فيه مثله وأهم يجوزون أن تكون النار فاعلة
 وسأقي هذه المسئلة وأيضاً فلا يشك أحدان في أيدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً
 من المنغذى وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبر الوقوه هناه مرتفعاً هلك الحيوان كما يقول
 جالينوس وبهذا التدبير يسميه حياو بعدم هذه القوى فيسه يسمى ميتاً (ثم قال) فان سمي
 الجاد فاعلا إلى قوله من الحيوان (قلت) أما إذا سمي فاعلا يراد به أنه يفعل فعل المريد فهو مجاز
 كما أنه إذا قيل أنه فاعل فانه مريد وأما إذا اريد به أنه يخرج غيره من القوة إلى الفعل فهو فاعل
 حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) وأما قولكم إلى قوله تتضمن الإرادة العلم بالضرورة (قلت) أما قولهم
 أن الفاعل ينقسم إلى مريد وإلى غير مريد في حق ويدل عليه حد الماعل وأما تشبيهه بأية بقسم
 الإرادة إلى ما يكون بعدم وبغيره لم يماطل لأن الفعل بالارادة يوجد في عدمه العالم فكأنه
 القسمة ههنا وأما قسمه العلم فليس يتضمن العلم إذ يخرج من عدم إلى الوجود غيره من
 لأعلم وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى جدار يريد أن ينقض أنه استعارة (ثم قال)
 وأما قولكم إلى قوله وهو عالم بما اراده قلت هذا كلام لا يشك أحد في خطائه فان ما أخرج غيره

من العمل إلى غيره من العمل لا يقال فيه أنه فاعل من العمل بل هو ما يصل
إليه العمل كقولنا فاعل من العمل فاعل من العمل فاعل من العمل فاعل من العمل
باعتباره ليس هو فاعل من العمل بل هو ما يصل إليه العمل كقولنا فاعل من العمل
الفاعل فاعل من العمل فاعل من العمل فاعل من العمل فاعل من العمل فاعل من العمل
غير منقسم إلى هذين القسمين (قال أبو حامد) إلا أنه لا يتصور إلى قوله هؤلاء إلا غيبة (قالت)
هذه حيلة من ينسب إلى العلم أن يأتي مثل هذه التشبيه الساطع والمثل الكافية في كون
النظرون ما تشبه به فاعل من العمل إلى الفاعل وإلى الإرادة فإن أحد القولين نظر بعينه ونفسه
عنه وهو معتقد أن هذا اسمه للنظر وأما القول بنظر بعينه فتقدير النظر الحقيقي وتبعه ذلك
من أن يفهم منه النظر المختار ولذلك قد يرى العقل أنه إذا فهم من رآه أنه المعنى الحقيقي من
أول الأمر أن تقسمه النظر بالعين قريباً من أن يكون هذراً وأما إذا قال فعل بطبيعته وفعل
باعتباره ولا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمه لا غير ولو كان قوله فعل بإرادته مثل
قوله نظر بعينه ليكان قوله فعل بطبيعته مجازاً أو الفاعل بالطبيع أثبت فعله في المشهورين
الفاعل بالإرادة لأن الفاعل بالطبيع لا يعمل بفعله وهو يفعل دائماً والفاعل بالإرادة ليس كذلك
ولذلك لا ليس مخصوصهم أن يسموا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبيعته هو مثل قوله نظر
بعينه وقوله فعل بإرادته مجازاً يسموا على مذهب الأشعرية الذين يرون أن الإنسان ليس له
أكثر سبب ولاه فعل مؤثر في الموجودات فإن كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فمن أين
ليت شعري قبل أن يسم الفاعل الحقيقي في الغالب هو أن يكون عن علم وإرادة (قال
أبو حامد) مجاباً عن الغلاصة فإن قيل تسمية الفاعل إلى قوله من غير مستند (قالت) حاصل هذا
القول هو احتجاج مشهور وهو أن يسمى من يؤثر في الشيء وإن لم يكن له اختيار فاعلاً
حقيقاً لا مجازاً فهو جواب جدي ولا يعتبر في الجواب (قال أبو حامد) مجيباً لهم والجواب أن كل
إلى قوله ولا فاعلاً لا مجازاً (قالت) هذا الجواب هو من أفعال البطالين الذين يتقلون من تعليل
إلى تعليل وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا ولكن لعل أهل زمانه أضلوا به إلى هذا الكتاب
لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء وذلك أن الفعل ليس ينسبه أحد إلى الآلة وإنما
ينسبه إلى الهول الأول والذي قتل بالنار هو الفاعل بالحقيقة والنار هي آلة القتل ومن
أحرقت النار من غير أن يكون لإنسان في ذلك اختيار ليس يقول أحد أنه أحرقت النار مجازاً
فوجه التعليل في هذا أنه احتج بما يصح دق مركباً على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من
مواضع السفسطائيين من أن يقول في الزنجي أنه أبيض الأسفنان فإنه أبيض باطلاق
والغلاصة لا يقولون أن الله تعالى ليس مريداً باطلاق لأنه فاعل بعلم وعلم وفاعل أفضل
الفاعلين المتقابلين مع أن كلهم ممكن وأنما يقولون أنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية (قال
أبو حامد) مجاباً عن الغلاصة فإن قيل نحن نعني إلى قوله بعينه مظهر والمعنى (قالت) حاصله
تسليم القول لخصوصهم أن الله تعالى ليس هو فاعلاً وإنما هو سبب من الأسباب التي لا يتم
الشيء إلا به وهو جواب ردني لأنه يلزم الغلاصة منه أن يكون الأول مبدءاً على طريق
الصورة فلا كل على جهة ما النفس مبدءاً للجهل وهذا ليس بقوله أحد منهم (ثم قال أبو حامد)

هو العلم قائم على قوته في ذاته لا على قوته في غيره (قلت) انما هذا القول بالعدم في العالم
لو كانوا يقولون انهم يابون ذلك انما يابون عن هذا الوضع ان لا يكون العالم فاعل لا لا يابون
ولا بالارادة ولا في حق فاعل بل في حق الذين ليس بفاعله فكيف يمكن ان يكون الفاعل
التي هي انما تنسب الى الفاعل لا تنسب اليه من قولهم (قالت) انما كان العلم في ذاته لا يابون
كون العلم ان قوله يكون فاعل الله تعالى (قلت) انما كان العلم في ذاته لا يابون
من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء فليس له فاعل اصل الا واما ان كان
قديما معني انه في حدوثه اتم وله ليس له حدوثه اول ولا منتهى فان الذي فاذا لحدوث الدائم
احق به من الاحداث من الذي فاذا الاحداث المنقطع عن هذه الجهة فاعلم ان حدوث الله
سبحانه وادام حدوثه اولى من اتم التدرج واعلم ان الحكيم العالم قدما في جميع احواله
الذي هو من شئ وفي زمان وهذا عدم (ثم قال) يجب ان الفاعل فان معنى الحادث الى
قوله الفاعل في محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفاعل
وهو قول سقراطي فانما سقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم من ذلك انه قال ان فعل الفاعل
لا يتخلو ان يتعلق من الحادث بل هو بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم ان يتعلق
بكل ما جعلا والحال ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستعمل ان يتعلق
بكل ما قد بقي انه انما يتعلق بالوجود والاحداث ليس شيئا غير تعالى الفعل بالوجود اعني ان
فعل الفاعل انما هو إيجاد فاعله في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه
الغاطي هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال عدم وهو الوجود الذي بالقوة
ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل بل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود
الناقص الذي لحقه عدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان عدم ليس يفعل ولا يتعلق بالوجود
الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى إيجاد ولا الى وجود
والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث الحادث وكذلك لا ينفك من هذا الثابت
الا ان ينزل ان العالم لم يزل يقترن بوجود عدم ولا يزال بعد يقترن بالحال في وجود الحركة
وذلك انها اذا احتاج الى الحركة ولحققون من الفلاسفة يعتقدون ان هذه هي حال العالم
الا على مع الباري سبحانه فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق اخذ لوقات
المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من أجله الى فاعل به يستمر
وجودها (قال) ابو حامد واما قولكم ان الوجود الى قوله يفعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم
بهذه الصفة وباجلها فلا يصح هذا القول وهو ان يكون لا إيجاد من الفاعل الموحد يتعلق
بالوجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي ليس فيه نقص اصلا ولا قوة من القوى الا ان
يتوهم ان جوهر الموجود هو في كونه موجودا فان الموجد المفعول لا يكون موجودا الا بمجرد
فاعل فان كان كونه موجودا عن موجد اخر اذ اعل جوهرا ليازم ان يبطل الوجود اذ بطلت
هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وان لم يكن اخر اذ ثابا كان جوهره في
الاضافة أعني في كونه موجودا فتح باب بقوله ابن سينا وهذا لا يصح في العالم لان العالم
ليس موجودا في باب الاضافة وانما هو موجود في باب الجوهر والاضافة عارضة له ولعل
هذا

عند الفلاسفة هربس وتقليد (قال) أبو حامد محمد بن الفلاس في القول المتقدم قلنا لا يحمل
 إلى قوله من حيث انه حادث (ثم قال) محمد بن الفلاس فان قول فان اشترى ثم إلى قوله وقد
 ظهر هذا (قلت) هذا القول يصح فيه ان الفلاسفة قد ساءوا في انهم اعلموا بان الله تعالى
 عليه فقط طين الفاعل مع المفعول وهذا انما هو من قولهم الاول لان المفعول انما يلزم من
 الفاعل التي هي له فاعله على طريق الصورة او على طريق السببية وما المفعول فليس يلزم من الفاعل
 التي هي عليه فاعله بل قد توجد الفاعل الفاعلة ولا يوجد المفعول فليس يلزم من الفاعل التي هي
 فاعله فاعله بل قد توجد الفاعل الفاعلة ولا يوجد المفعول فكان أبو حامد كذا كذا الذي يقرأ على
 وكما يعلم بان له فاعله بل الفلاسفة ترى ان العالم له فاعل لا يزل فاعلا ولا يزل أي لا يزل
 محو حاله من العدم إلى الوجود ولا يزل محو حاله من الوجود إلى العدم فكلما كانت هذه المسئلة قد ساءت برآل
 ارسطاطلس ليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بعد موت العالم لم يكن في قوله شك
 في انه يصنع للعالم فاعلا صائغا اما ارسطاطلس فلما وضع انما قد ساءت شكك عليه اخصاب
 افلاطون بمثل هذا الشك وقالوا انه لا يرى ان للعالم صائغا فاحتاج اخصاب ارسطاطون
 بحجج وافية بالجوقة تقضي ان ارسطاطوس يرى ان للعالم صائغا فاعلا وهذا يبين على الحقيقة في
 موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام السماوية بها يتقوم وجودها معطى
 الحركة هو فاعل الحركة حقيقة وإذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة
 فمعطى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وأيضا تبين عندهم انه معطى الوجودانية التي
 بها صار العالم واحدا ومعطى الوجودانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود
 الاجزاء التي وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذا هي حال المبدء الاول
 سبحانه مع العالم كانه واما قولهم ان الفعل حادث فصحيح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه
 لا أول له ولا آخر ولذلك ليس يعنون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم باشياء قديمة ليكونها
 حركة وهذا هو الذي لما تفهمه الاشعرية عن علمهم ان يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم
 ولذلك كان اسم الحادث الدائم احق به من اسم القديم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في
 استهالة كون العالم فعلا لله تعالى الى قوله بموجب اصلهم (قلت) اما اذا سلم هذا الاصل
 والتمزيع فيعسر الجواب عنه لكنه شيء لم يقله الا المتأخرون من فلاسفة الاسلام (ثم قال) محجبان
 الفلاسفة فان قيل العالم بجماعته الى قوله كما سبق (قلت) حاصل هذا الكلام ان الاول
 اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما يختلف فعل الفاعل ويكثر اما من قبل
 المواد ولا مواد معه او من قبل الالات ولا لاته معه فلم يبق الا ان يكون من قبل المتوسط بان يصدر
 عنه أولا واحد وعن ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فتوجد الكثرة (ثم قال) رادا
 عليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصدر عنه الا واحد (قلت) هذا لازم لهم اذا وضعوا الفاعل
 الاول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد أعني ان تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا
 انما يلزم من جعله ذا الطلب عاما في جميع الموجودات واما من قسم الموجودات المفارقة
 والموجودات الهولانية الحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقي اليها الموجود الحسوس
 غير المبادئ التي يرتقي اليها الموجود المعقول فجعل مبادئ الموجودات الهوسية المادة
 والصورة

والصورة يجعل بعض الحسن فاعل الى أن ترتب الى الحزم المسمى بمرى و جعل الحزوا هو
 المسمى بمرى الى سبعة اول هو سبعة مسمى بمرى و جعل حرمه تشبيه الصورة بمرى و تشبيه
 الفاعل بذلك كما يبرق كشمع في كشمع في المقام مشترك في ذلك بلزوم هذه الشكوك وهذا
 هو مذهب ارسطو وهذه القضية لقائلها ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في قضية ما تنق
 عليها القديما من كانوا يتصورون عن المبدأ الاول انه بالقياس الى الشيء وهم يظنون ان القصص
 التي هي قائمة ترى في جميع منهم على ان المبدأ واحد للجميع وان الواحد يجب ان لا يصدر عنه
 الا واحد فلما استقر عندهم هذا ان الاصلان طلبوا من اين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل
 عندهم الراجح الاقدم من هذا وهو ان المبدأ الاول اثنان احدهما الخير والآخر الشر
 وذلك انه لا يمكن عندهم ان تكون مبادئ الاضداد واحدة وراوا ان المتضادة العامة التي هي
 جميع الاضداد هي الخير والشر فظنوا انه يجب ان تكون المبادئ اثنين فلما تأمل القديما
 الموجودات وراوا انها كلها تقوم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في
 العسكرية من قبل قائد العسكري والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا ان العالم
 يجب ان يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
 واعتقدوا ان المكان وجود الخير في كل موجود ان الشر حادث بالعرض مثل العقوبات التي يضعها
 مدبرو المدن الفاضلون فانها شر ووضعت من اهل الخير لا على القصد الاول وذلك ان ههنا من
 الخبرات خبرات ليس يمكن ان توجد الا ان يشوبها شيء كالحال في وجود الانسان الذي هو
 مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فكل الحكمة اقتضت عندهم ان يوجد الخير الكبير وان
 كان يشوبه شيء يسير لان وجود الخير الكبير مع الشر اليسير اثر من عدم الخير الكبير لمكان
 الشر اليسير فلما تقر ربا شره عندهم ان المبدأ الاول يجب ان يكون واحدا وقع هذا الشك
 في الواحد فجاوبوا فيه باجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى وهو
 ان كذا غورس وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الالات وبعضهم زعم ان
 الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا افلاطون وهو اقنعها رايان السؤال
 يأتي في الجوابين الآخرين وهو من اين جاءت كثرة المواد وكثرة الالات فمن اعترف بهذه
 المقدمة فالشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزمت الكثرة في الواحد لازم له اعني
 فيمن اعترف ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وما المشهور اليوم فهو ضرورة هذا وهو ان الواحد
 الاول لا يصدر عنه صدور اول جميع الموجودات المتغيرة فالكلام في هذا الوقت مع اهل هذا
 الزمان انما هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان
 كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الا كثرة بسيطة كل واحد منها
 مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة هاتين الجهتين بأمور بسيطة وهي
 الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وان هذه بعضها اسباب لبعض وترتق كلها الى سبب
 واحد هو من جنسها وهو اول في ذلك الجذر وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن كثرة
 هذه المبادئ وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة
 أو الاجرام السماوية فلم يلزمهم شيء من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة أولا من

المحرك في الدنيا ليس هم في بقية العالم صورها أعني الأقسام الخمسة أو الستة
 من الأقسام الستة أو بعضها من بعض صورها كانت صورها لا حكام التي في الدنيا
 الأولى العبر كان تصور ما تصور لا حكام مركبة من الأقسام الستة أو السبعة
 هذه هي من قبل الأقسام الستة أو بعضها من بعض صورها في النظام الذي هو في الدنيا
 مركبة من الأقسام الستة أو بعضها من بعض صورها في النظام الذي هو في الدنيا
 ومقدمات كثيرة في هذا النوع كدور وطابع كدور وطابع كدور وطابع كدور وطابع
 أهل الإسلام في هذا النوع من هذا النوع من هذا النوع من هذا النوع من هذا النوع
 الشاهد أن الفاعل الواحد يكون من هذا النوع من هذا النوع من هذا النوع من هذا النوع
 بسيطاً غير علمهم كدور وطابع كدور وطابع كدور وطابع كدور وطابع كدور وطابع
 الحركة اليومية بل قالوا أن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك أقلام الأعظم صدر عن
 محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم محرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم أنه كان هذا
 الحركة مركبة من كونه يعقل الأول ويعقل ذاته وهذا على أصولهم لأن الفاعل والمفعول
 هو شيء واحد في العقل الإنساني فثبت لأن المفعول المقارفة وهذا كله ليس بل هو
 أن سطوفاً في الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد صدر عنه فعل واحد ليس به حال مع
 الفاعل الأول لا يشترك الاسم وذلك أن الفاعل الأول الذي في الفاعل فاعل مطلق والذي
 في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الإفعال مطلق الفعل لمطلق ليس
 يتبع بمفعول دون مفعول وبهذا استدلالاً بسيطاً ليس على أن الفاعل لا يقولات الأنسائية
 عقله يرى عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدلال على العقل المقيد أنه
 لا كائن ولا فاعل من قبل أنه يعقل كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكماء أن الأشياء
 التي لا يصح وجودها لا يربط بعضها مع بعضها من ارتباط بسيط مع الصورة وارتباط
 أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فإن وجودها تابع لارتباطها وإذا كان ذلك
 فيعطى الرباط هو معطى لوجودها إذا كان كل مرتبطة غايباً يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي
 به يرتبط غايباً يلزم عن واحد هو مع قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحد فرد قائم بذاته
 واجب أن يكون ههنا الواحد غايباً يعطى معنى واحد بذاته وهذه الوحدة تنفوخ على
 الموجودات بحسب طوائفها ويحصل عن تلك الوحدة والمعطاة في موجوده موجوده في ذلك
 الموجود وترقى كلها إلى الوحدة الأولى كما تحصل الحرارة التي في موجوده موجوده في الأشياء
 الحارة عن الحار الذي هو النار وترقى إليها وهي تاجع إلى طوبى بين الوجود المهيمن
 والوجود المفعول وقال أن العالم واحد صدر عن واحد وان لو حده هو سبب الوحدة من جهة
 وسبب الكثيرة من جهة والعالم يمكن من قبله وصف على هذا وتسمى هذا المعنى ليكشفه كثير
 من جاء به منه كما ذكرنا وإذا كان ذلك كذلك فيبين أن ههنا موجود واحد ما تفيض منه قوة
 واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها فإذا صدر عن لو أحدهما هو واحد واجب أن
 توجد البثيرة أو تصدر أو كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال
 أن الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الغلط ما ذكره على الحكماء فعليك أن تعين قولهم هذا

هنا هو بطلان ما ذهبوا اليه في كتب الفلاسفة التي كتب ابن سينا وغيره من مذهب
المتكلم في العلم بالآله حتى ساد طائفة (قال أبو حامد) مجتهدون في الفلاسفة فان قيل فاذن عرف
مذهبهم في قوله فيهم مذهبهم (قلت) هذا كما تعرض على الفلاسفة من ابن سينا وفي
تصريحه ومذهب المتكلم القديم هو ان هذا المبدأ الذي لا حرام السماوية والارض
السماوية يتحرك السماوي بحسب الطاعة لمبدأ الحركة والارض لا تتحرك لانها بالحرارة
والقوى غير ساكنة في سكونها من أحد في الحركة وذلك انه لما صح ان المبدأ الذي يتحرك
الاجرام السماوية هي مقارعة لاولاد وان لم يتحرك اجسام لم يبق وجه منه تحرك الاجسام
فما دنا شأنه الا من جهة ان الحركة من الحركة ولذلك لم يقدروا ان يكون الاجسام السماوية
حيث باطنة في دولته او نقل ما دنا الحركة لمبدأ على جهة الا سمر لها وما تفرقة لافرق بين
العلم المعلوم الا ان المعلوم في مادة ما لم يعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت
موجودات ليست في مادة وجب ان يكون جوهرها علما او عقلا او كيف ثبت ان شعاعها
وصح عندهم ان هذه المبادئ مقارعة لاولاد من قبل انها التي فادت الاجرام السماوية الحركة
التي لا يتحركها غير كلال ولا تعب وان كل ما يقبض في حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس
جسم ولا قوة في جسم وان الجسيم السماوي انما استفاد البقاء من قبل المبدأ فصار واضح عندهم
ان هذه المبادئ المقارعة وجودها مرتبة بعد اول في سائر اولاد ذلك ليكن ههنا نظام موجود
فاقاوا ياهم مسطورة في ذلك فبني ان اراد معرفة الحق ان يقف عليهم من عنده وما يظهر
ايضا من كون جميع الافلاك تتحرك في الحركة اليومية مع انها تتحرك بها الحركات التي تخصها
بما صح عندهم ان الامر بهذه الحركة هو لا بد لارل هو الله سبحانه وتعالى ربه امر سائر
المبادئ ان تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات وان بهذا الامور قامت السموات والارض كما ان
بأمر الملك الاول في المدنية قامت جميع الاوامر الصادرة من حلال له الملك ولاية امر من الامور
المدنية الى جميع من فيها من اصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل سماء امره وهذا
التكليف والطاعة هي الاصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الانسان لكونه
حيوانا ناطقا وامام احكامه ابن سينا من صدر هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه
القوم وانما الذي عندهم ان لها من المبدء الاول مقامات معلومة لا يتعلم لها وجود الا بذلك
المقام منه كما قال سبحانه وما من الا له مقام معلوم وان الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب
كونها مقبولة بعضها عن بعض وجعلها من المبدء الاول وانه ليس يفهم من الفاعل وانفعول
والخالف والمخلوق في ذلك الوجود لاهذا المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود
بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمنفعول والاصنام والمصنوع فلو تخيلت آخر
له مأمورون كمن يرون وألئك المأمورون لهم مأمورون آخر ولا وجود للمأمورين الا في قبول الامر
وطاعة لا تمل ولا وجود لمن دون المأمورين الا بالامورين لوجب ان يكون الامر الاول هو الذي
أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه اعطى كل شيء وجوده في انه مأمور
ولا وجود له الا من قبل الامر الاول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع
بالخلق والاختراع والتكليف فهذه هي اقرب تعليم يمكن ان يفهم به مذهب هؤلاء القوم

من غير ان يلقى ذلك الشبهة التي تلي من خروج هذا ذهب القدم على الجسد من الحياة كذا
 أبو حامد ههنا وهو ذا كله يزعم ان الله تعالى في كنههم من ان كنههم من في كنههم على
 الشروما التي ذكرها في الذي يقع على حصة من كنههم من كنههم من كنههم من كنههم
 لسطو غير هذا ولا من ذهب له لا طوب وهو من كنههم من كنههم من كنههم من كنههم
 يمكن الانسان ان يقع على هذه النعمان من افان يزعم من كنههم من كنههم من كنههم
 مقولة وذلك ان ما شبهه هذا الشان من النعمان فهو وليد من كنههم من كنههم من كنههم
 التي تظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ما هو في طور له ان الاشياء التي تسمى حياة
 هي الاشياء المحركة من ذاتها بحركات محدودة فخواص وافعال محدودة بقوله منها افعال
 محدودة وذلك ان قال المسككون ان كل فعل فاعله صادر عن حي ط فاعله اصله هذا الاصل
 وهو ان كل ما تحرك حركته محدودة بلزم عنه افعال محدودة تتطلب حية فهو حي عالم واصل
 الى ذلك ما هو مشاهد بالحواس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة بلزم عن ذلك في
 الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيبها فوام ما دونها من الموجودات تولد اصل
 ثالث لاشياء فيه وهو ان السموات الحية مبركة فاما ان حركاتهم يلزم عنها افعال محدودة
 بها اقوام ما هو في حفظه من الحيوان والنبات والمحيط فذلك معروف بنفسه عند التأمل فلما
 فوالقرب الشمس ويقدها في ذلك الماثل لم يكن ههنا فصول أربعة ولولا يكن ههنا فصول
 أربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات بعضها عن بعض
 على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بعثت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء
 في جهة الشمال وكثر كون الاسطقس المائي وكثر في جهة الجنوب قوله لاسطقس الهواء في
 قول تولد الاسطقس المائي وفي الصيف بالعكس أعني اذا صارت الشمس قرب سمت رؤسنا
 وههنا الافعال التي تاتي للشمس من قبل لقرب والبعد الذي لها دائما من وجود موجود
 من المكان الواحد ببعضه تعالى لافهم ومجيب الكواكب فان له كلها لا كامثلة وهي
 تفعل فصولا أربعة في حركاتها لدورية واعظم من ههنا كلها في ضرورة وجودها لوفات
 وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على العناية
 بالانسان لتسخير جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه سخر لكم الليل والنهار فاذا قابل
 الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب
 تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن ههنا محدودة وقوا فاعمال محدودة
 حركات متضادة وعلم ان ههنا الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات
 اختيار وارادة يزيد افعالا في ذلك اذ يرى ان كنههم من كنههم من كنههم من كنههم
 المنظمة الاجساد التي ههنا لم تهتم الحياة بالجملة على صغرها وخواصها اقدارها وقصر
 اعمالها واطلام اجسادها وان الجود الالهى افاض عليها الحيوة والادراك التي بها عبرت
 ذاتها وحففت وجودها على القطع ان الاجسام السماوية احرى ان تكون حية مدركة
 من ههنا الاجسام اعظم اجرامها وشرف وجودها كثر انوارها كما قال سبحانه لمحاق
 السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أ بزر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر

تدبرها الأجسام الخبيثة التي هو عالم على المقامات السبعة فان على الارض والسموات اكل حياها
منه فان اكل الانسان هذه الاجسام النظيفة فلهذا النية من الخلق ان لا يفسد في الارض الى اصل
السموات انما هي على ما يسميها من غير ما جعلها من وجودها على انها امور مادية لم تكن
ومع ذلك لا بد منها من الحيوان والنبات والجمادات وان الامر على ما هو هو غير جسم
ضروري لا هو كان جسمه كالكل واحد منها وكل واحد منها من غير ان يكون له من
الحيوانات وخدامات ليس يحتاج الى خدمته في وجوده وانه لو لم يكن هذا الامر لما اعتنت
بما هو على الدوام والانسان لا يمد يد ولا مفعلة لها خاصة في هذا الفعل فاذا انشأ
يترك من قبل الامر والشكاف الحرم المتوجه اليها بمقتضاها ما هو واقعا في وجوده والامر
هو الله سبحانه وهذا كما معنى قوله تعالى انما طاعتين ومثال هذا في الاستدلال لو ان
الانسان رأى جمعا عظيما من الناس ذوي خور وقصر من مكنين على افعال محدودة لا يتخلون بها
طرفة عين من ان تلك الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لا يقن على
القطع انهم مكافون وما يرون تلك الافعال وان لهم اميراهو الذي ارحب لهم تلك الخدمة
التي هي الغاية بعينهم المستقرة هو اعلى قدر امتهم وارفع رتبة وانهم كالعبيد المستعزين له وهذا
المعنى هو الذي اشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت
السموات والارض واذا اعبر الانسان امرا آخر وهو ان كل واحد من الكواكب السبعة
له حركات خادمة لحركته المكية ذوات اجسام تخدم جسمه الكلي كانهما خدمة يعنون
بخدام واحد علم ايضا على القطع ان جماعة كل كوكب امرا خاصا بهم رقبيا عليهم من
قبل الامر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الخيوش ان يكون منها جماعة كل واحد منها تحت
امر واحد وان تلك الامور وهم السموات العرفاء يرجعون الى امير واحد وهو امير الجيوش
كذلك الامر في حركات الاجرام السماوية التي ادرك القدماء من هذه الحركات وهي تنيف على
الاربعة ترجع كلها الى سبع آثرين وترجع السبع او ثمانية على اختلاف بين القدماء
في عدد الحركات الى الامر الاول سبحانه وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم
كيف مبدؤ خلق هذه الاجسام اعني السماوية او لم يعلم وكيف ارتباط وجودها بالآثرين
بالامر الاول او لم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من ذاتها اعني قديمة من غير خلق ولا
موجد لجاز عليهم الاتمولا امر واحد لها بالتدبير والاطيعه وكذلك حال الآثرين مع الامر
الاول واذا لم يحترز ذلك عليهم سافهنا لان نسبة بينهما وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك
أكثر من انها تلك له في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع عبده بل
في نفس وجودها فانه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقوم
بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الى آفي الرحمن هذا وهذا
انك هو ملكوت السموات والارض الذي اطاع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى
وكذلك نرى ابراهيم ما يكرت السموات والارض وانت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه
يجب ان لا تكون خلقه هذه الاجسام ومبدؤ كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان
العقل الانساني يقصر عن ادراك كيفية ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود فنرا ان يشبه

الموجودين أحدهم ما لا يخرج من الخارج بل ما هو الذي يوجد في الخارج هو ذاته
 شدة العقلية من أن لا يكون له وجودا حقيقيا بل وجودا ظاهريا لا يتصل بالوجودات
 الحقيقية وفي الذات الخارجة ليس بحسب ذاته بل ما هو من الموجودات التي
 ليست لها وجود حقيقي بل هي الذات الخارجة من كونها مجردة على وجودها في الخارج
 التي شاهدناها كبرام الله كأمون فوسمى هذا بالذات المستعملة في ذلك هي غير متصلة
 بهم إلى ما ضدوا بسببه وسماه الله الحق قولنا إنما سمى الله ذلك في طريق التماثل
 الله تعالى وقد تقرره في الخارج على ذلك في معنى ما يقوله أو كما في معنى ما يقوله
 من العلة في ذاته في الحق في ذلك كان ذلك هو الفصول الأولى في هذا الكتاب (قال أبو
 حامد) راد على الفلاسفة قلنا ما ذكره من محركات إلى قوله العلة الطولية (قلت) لا بعد
 أن يرضى مثل هذا الحال مع العلية والعدم ويرى الخواص كما يرضى في العلم والعدم
 فإن أضافهم إذا أوردوا في ذات كثيرة من مصنوعاتهم على العلوم وأصناف الأعمال العلية
 عنهم من أبعادهم وظنونهم من هم في الحقيقة الذين يعتبرون منزلة المبرهنين من
 العقل وأعمالهم من العلم وأعمال هذه الأقوال لا ينبغي أن يتأخر به الزيادة على ما أهل
 النظر وقد كان الواجب عليه أن يذكر هذه الأشياء أن يذكر الزيادة التي حركتهم إلى هذه الأشياء
 حتى يقاس السامع بينها وبين الأقوال التي يزعم بها هو باطلها (قال أبو حامد) فقد اخل
 هذا كله في قولهم واجب الوجود ويمكن الوجود الاعتراض على مثله لا يفهمون ذلك فوردنا في
 قوله غير الموجود الممكن (قت) أما قوله أن قولنا في شيء أنه ممكن الوجود لا يمكن أن يكون
 غير الوجود أو غير أي معنى زائد على الوجود كان عينه فليس بكثرة فلامعني لقولهم أن
 ممكن الوجود هو الذي فيه كثرته وإن كان غيره لزم كذلك في واجب الوجود فيكون واجب
 الوجود فيه كثرته وذلك خلاف ما يضعون فيه كثرته يرضون وقد تركت في هذا ما ألتصا
 وذلك أن واجب الوجود ليس هو معني زائد على الوجود خارج النفس وإنما هو حالة
 للوجود واجب الوجود ليست زائدة على ذاته ولكنها راجعة إلى نفس العلة أعني أن
 يكون وجوده ملول عن غيره فكذا ما أثبت له غيره ما عساه عنه بمنزلة قولنا في الوجود أنه
 واحد وذلك أن الوحدة ليست تفهم في الموجود معني زائد على ذاته خارج النفس في
 الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجودا بوضوح وإنما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم
 الانقسام وكذلك واجب الوجود إنما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضت ذاته
 وهو أن يكون وجوب وجوده ببقائه لا بغيره وكذلك قولنا يمكن لوجوده ذاته ليس يمكن أن
 يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وإنما يفهم منه أن
 ذاته تقتضي أن لا يكون وجوده واجبا لا بغيره فله في وجوده على ذاتها ما يمكن واجب
 الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أي ملول بغيره صفة وجوب الوجود كونه قال أن
 الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب بعلة والذي هو واجب بعلة
 ليس واجبا لنفسه فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أي قائمة
 للذات ولا زائدة على الذات وإنما هي أحوال سلبية أو إضافية مثل قولنا في الشيء أنه موجود

فإنه ليس بغير معنى أن يقال في وجوده على ما كان في النفس كذا إنسان الذي لا يتصور من هذا
علم أن سببنا نحن أن الواحد معنى ذاته على ما كان في النفس كذا إنسان لو جرد عن الشيء في ذاته
الشيء هو وجوده في ذاته كذا إنسان من استلزامه هذا العلم أنه هو في ذاته على قوله ممكن
الوجود من ذاته واجب في وجوده لأن لا إمكان له صفة في الشيء غير الشيء (قال أبو حامد)
الاستراض الثاني هو أن يقول عقوله إلى قوله لا يعقل غيره (قلت) الصحيح ما بعد قل
من مدته هو عين ذاته وفيه في طبيعة المضاف وبذلك تقصر عن مرتبة الأول في الأول في طبيعة
الموجود بذاته والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا أمرا مضافا وهو كونه مبدأ
لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه اشرف وانتم من جميعها على
ما سبق قوله بعد ولذلك ليس يلزم من هذا القول اشتقاقات التي يلزمونها (قال أبو حامد) فإن
زعموا أن عقوله إلى قوله فيكون راجعا إلى ذاته (قلت) هذا كذا محتمل بأن كونه مبدأ على الجور
من لو- ود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستلزام كل الاشرف بالاحسن فان المعقول هو كمال
الفاعل عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فنقول والمطلوب علمه إلى
قوله فليست بمرتبة الخلق (قلت) ما حكاه ههنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون
المبدء الأول هو كلام فلسفي غير جائز على أحد منهم فانه لا كثرة في تلك العقول أصلا عندهم
وليس تقيان عندهم من جهة البساطة والكثرة وإنما تقيان من جهة لعلها والعلو والفرق
بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتهم عندهم أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجودا
بذاته لا معنى في ما مضاف إلى علمه وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافا إلى علمها فتدركها
الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة إذ كانت
ليست في مرتبة واحدة من الإضافية إلى المبدء الأول ولا واحدة منها في طبائعها التي
به الأول بسيط لأن الأول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله ثم إن كان
عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معارفه فانه كذلك والعقل يطابق المعقول في رجع الكل
إلى ذاته فلا كثرة إذ لئلا كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول فانه ليس يلزم من كون
العقل والمعقول في العقول المغارقة معنى واحد أي بينهما أن تكون كلها تستوي في البساطة فانه
يضعون أن هذا المعنى تفاضل فيه العقول بالقل والاريد وهو لا يوجد حقيقة إلا في العقل
الأول والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها وطر العقول تعقل من ذواتها أنها
قائمة به فلو كان العقل والمعقول في واحد واحد منهما في الاتحاد في المرتبة الذي هو في الأول
لكانت الذات المجدودة بذاتها توافق الموجودات بغيرها أول كان العقل لا يطابق
طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله والجواب هو حدى
وإنما يمكن أن نتكلم في هذا كلاما بغيره انباء مع قصور نظر الانسان في هذه المعاني إذ تقدم
الانسان في عرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي
النفس حتى يعرف ما هو النفس فلا معنى للكلام في هذه المعاني بما لا يرى وبالمعارف
العامه التي ليست بخاصة ولا ماسة وإذا تكلم الانسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة
العقل كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يمدى ولذا لا تصارح الاشعرية إذا حكمت آراءه الفلاسفة

انت في غاية الشناعة والبعث من النظر الاول للانسان في الموجودات (قال أبو حامد) ولنترك
دعوى الى قوله من السكره (قلت) يريد انهم اذا وضهوا من الاول يعقل ذاته ويعقل من
ذاته انه شيء ليس به شيء ان ينزلوا انه ليس واحد من كل جهة - فاذ كان لم يتبين بعد انه
يجب ان يكون واحد من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين وينادون
انه مذهب ارسطاطليس (قال أبو حامد) فان قيل الاول لا يعقل الى قوله انه مذهب (قلت)
انه يبنى للذي يريد ان يخوض في هذه الاشياء ان يعلم ان كنه امره التي تنبت
في العلوم النظرية اذا عرضت على بادي الرأي الى ما بعثه الجمهور من ذلك كانت بالاضافة
اليهم شيئا مما يدركه الباطن في نفسه كما قال وان كثيرا من هذه ليس تاتي لها مقدمات من نوع
المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور ويعشقون بها في امثال هذه المعاني لا لا سبيل الى ان يقع
بها الاحتمال وانما سبيلها ان يحصل بها اليقين ان يملك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك
انه لو قيل للجمهور وروان هو ارفع رتبة في الكلام منه - ان الشمس التي تظهر راعين في قدرهم
هي نحو من مائة وسبعين سنة من الارض لقلوا هذا من المستحيل ولا يمكن من تخيل ذلك
عندهم كذا ثم ولعمري عينا انما هو في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب في
زمان يسير بل لا سبيل ان يتحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان ان سلك طريق البرهان واذا
كان هذا موجودا في مطالب الامور الهندسية وبالجملة في الامور العلمية فاحرى ان يكون
ذلك موجودا في العلوم الالهية - اعني ما اذا صرح به للجمهور وركان شريعة في بادي الرأي
وشبهها بالا حلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأني من فاتها
الافتقار بها للعقل الذي في بادي الرأي - اعني عقل الجمهور وفاته يشبه ان يكون ما يظهره
بالسحر للعقل هو عند في قبيل المستحيل في ادل امره وليس يعرض هذا في الامور العلمية بل وفي
العلمية لذلك لقد رنا ان صناعة من الصنائع قد دثرت ثم توهم وجودها لكان في بادي الرأي
من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس ان هذه الصنائع هي من هدارك ليست بانسانية
في بعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى الالهية حتى لقد رعم بن حزم ان اقوى الدلالة على
وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا هكذا فينبغي لمن آثر طلب الحق اذا وجد
قولا شديدا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشبهة الا ان تقدر ان ذلك القول باطل وان
يطالبه من الطريق الذي يزعم المدعى له انه توفى منها عليه ويستعمل في تعذيبه من طويلا
الزمان والذي يثبت ما يقتضيه طبعه ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا موجودا في غير العلوم الالهية
فهذا المعنى في العلوم الالهية اخرى ان يكون موجودا بعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادي
الرأي واذا كان هذا هكذا فينبغي ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس محالة جديدة
مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر الامور ومحرم في هذا العلم ولذلك نجأ
أكثر الناظرين في هذا العلم الى ان هذا كله من باب التكيف في الجوهر الذي لا يكيفه
العقل لانه لو كيه لكان العقل الازلي والكاشف انفسا - در احدا واذا كان هذا هكذا فالله
أخذ الحق من تكلم في هذه الاشياء - الكلام العام ويحاول في الله به - يعلم ولذلك يظن ان
الافلا في غاية الصعوبة في هذه العلوم ولذلك يقول أبو حامد ان علومهم لا الهية هي ظنية
ولكن

ولكن على كل حال فمن لزوم أن تبين من أمور مجردة ومفاهيم مغلوبة وإن كانت ليست
برهانية وإن لم تكن تستخير ذلك إلا لأن هذا الرجل أرفع هذا الخيال في هذا العلم العظيم وأبطل
على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة فأنله سائله وحسينه وأما نحن فأناتين
الأمور التي حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء في المبدء الأول وسائر الموجودات ومقدار
ما انتهت إليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك وتبين أيضا الطرق التي
حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حكمتهم إليه من الاعتقاد في المبدء الأول وفي سائر
الموجودات والشكوك الداخلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت إليه حكمتهم ليكون ذلك مما
يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الغريبين ويهل في هذا
كله على ما وفقه الله إليه (فنقول) فاما الفلاسفة فأنهم طلبوا معرفة الموجودات بمقوهم
للمستفدين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الأمور المحسوسة
وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين مختلفين توغى برهنة
ووجدوا جميع هذا إلى أن يكون المتكلمون عن سائر ما يتكلمون به من صورته وهو المعنى الذي به
صار موجودا بعد أن كان معدوما ومن شئ معدوم مادة وهو الذي منه تكون وذلك أنهم ألفوا
كل ما يتكلمون به هنا عما يتكلمون به من صورته ومن هو وجود غيره فسموا هذا مادة وجوده أيضا
فكان من شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم أيضا غاية فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ
الذي يتكلمون به المتكلمون أعني صورة المتكلمون والشئ الذي منه يتكلمون وهو الفاعل العريب
أما واحد اما المتكلمون واما بالحدس أما ما يتكلمون به فكل إنسان يلد إنسانا والقوس فربا وأما
ما بالحدس فكل قول فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
سببا فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
من جملة مبدء أمم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
جعل له فلا بد منه واكتفوا به في تكون الأجرام السماوية ومبادئ الأجرام السماوية لانه رجب
عندهم أيضا أن يجعلوا لها أيضا سببا فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
بعضها بعضا المتكلمون فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
الأمور والحركة التي تظهر في الموجودات وهو الذي يسمى بالفيض من القوة للصورة وبعض
هو لا يجعلها هذه القوة هي من القوة فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
الحوم السماوية وبعض جعل له الأول وسمى بالفيض من القوة فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
أو غير هذا في الحيوان والنبات المتكلمين وأما في غير ذلك من النباتات ومن الحيوان والنبات المتكلمين
فانه ظهر لهم ان الحاسة فيه إلى ادخال هذا بدءا كبرهنة فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
الموجودات التي دون السماوية فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
الحسوسة فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
ومبادئ الانواع امام فردة واما مع مبدء عاقل واما مع مبادئ الأجرام السماوية فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
منه يتكلمون به الذي به هذه الأشياء كائنات فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم فاعلار من أجل شئ معدوم
المستكون بأهوية لا يرى يظهر من أمره انه جزو هذا العالم المحسوس وهو له لا يتم كونه الآن

شيء من هذه الأشياء ان المتكبر من هذه الأشياء يكون من شيء في مكان وزمان والاعراض
 الاجرام السماوية ثم لما في كونها من قبل انها ليست باعلا بعد ذلك كانت الاجرام السماوية
 متكررة مثل هذا التكون لا كانت ههنا اجسام اقدم من ههنا ثم لم يكن في كونها حتى تكون هي
 من ان علم انهم في ههنا اجسام سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت اجساما متكررة لم
 ان يكون قبلها اجسام سماوية اخرى وذلك الى غير هذا طائفة من غير ما يقرر عندهم من ذلك النوع من
 النظر وانما كثر هذا القول بان الاجرام السماوية غير متكررة ولا طائفة بالمعنى الذي به
 هذه متكررة وفاسدة لان المتكبر ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا يظهر لهم ان
 ههنا اجساما اعني الاجسام السماوية لها مبادئ تتحرك بها او عنها وليس لها صواعن مبادئ هذه
 ظهر لهم انه يجب ان تكون مبادئ الحركة لها موجودات ليست باجسام ولا قوى في اجسام
 اما كون مبادئ ليست باجسام فلا يخفى اذ ادى اول الاجسام الى طائفة بالعالم ولما كونها ليست
 قوى في اجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة ههنا للحيوان
 لان كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذ كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه
 الصفة فهو كائنا ما كان في مركبات هيوولي وصورة والهيولي شرط في وجود الصورة وايضا
 لم كانت مبادئ اعلى نحو مبادئ هذه كانت الاجرام السماوية مثل هذه في كانت تحتاج الى
 اجرام اخرى اقدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادئ بهذه الصفة اعني ليست اجساما ولا قوى في
 اجسام وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانساني ان لا وجودين وجوده معقول اذ تجردت من
 الهيولي ووجود محسوس اذا كانت في هيولي مثال ذلك المجزأة صورة جسمية وهي في الهيولي
 خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجزأة من الهيولي في النفس وجب عندهم ان
 تكون هذه الموجودات المفارقات باطلاق عقولها محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لغيره
 فيا هو مفارق بالخلق اخرى ان يكون عقلا وكذلك وجب عندهم ان يكون ما تعلقه هذه
 العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذ كان العقل
 ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولي فصيح عندهم من قبل هذا ان
 للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود
 المعقول هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا ان كان هذا ان الاجرام السماوية
 خاقلة لهذه المبادئ وان تدبيرها لما هم ثامن الموجودات انما هو من قبل انها ذات نفوس ولما
 قايما بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانساني راوا ان هذه العقول اشرف من العقل
 الانساني وان كانت تشترك مع العقل الانساني في ان معمولاتها هي صور الموجودات ونظامها
 كما ان العقل الانساني انما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما
 ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذ كان يستكمل كل بها على جهة ما يستكمل الشيء
 الموجود بصورته واما تلك معمولاتها هي العلة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب
 في الموجودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة واما الترتيب
 الذي في العقل الانساني فينا فانه هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك
 كان ناقصا جدا لان كثيرا من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا

فان كان ذلك كذا فالصور والوجودات الخمسة مراتب في الوجود انفسها موجودة في المواد
 ثم وجودها في العقل الانساني اشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المارقة اشرف
 من وجودها في العقل الانساني ثم لها ايضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب
 تفاضل تلك العقول في انفسها وانما نظرنا ايضا الى الخدم السماوي راوا في الحقيقة جميعها
 واحدا شيئا بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي عقلية
 بجميع حركاته وهذه الحركة هي الحركة اليومية وراوا ان سائر الاجسام السماوية حركاتها الجزئية
 شبيهة باعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية فاعتقدوا ان كان ارتباط هذه الاجسام
 بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وطايرة واحدة وتبعها وتوابعها على فعل واحد هو العالم بأسره
 انما ترجع لمبدأ واحد كالحال في المناشع الكثيرة التي ترمص منوعا واحدا فانما ترجع الى
 صناعة واحدة رئيسة فاعتقدوا ان كان هذا ان تلك المناشع المارقة ترجع الى مبدأ واحد
 مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي من هذا المبدأ والنظام والترتيب الذي فيه هو
 افضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام
 والترتيب هو السبب في سائر المنظمات والترتيبات الذي يضادونه وان العقول تفاضل في ذلك
 بحسب طائفتها في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الاذاته وهو متعقل ذاته بعقل جميع
 الموجودات بافضل وجود وافضل ترتيب وافضل نظام وما دونه فهو رافع هو بحسب ما يعقله
 من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضلا انما هو في تفاضلا في هذا
 المعنى ولزم على هذا عندهم ان لا يكون الاقل شرفا يعقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من
 نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته اعني ان يكون ما يعقل كل واحد منهم حامن
 الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم يكونا متعددين فمن هذه
 الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الاذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل ما دونه لانه معلول
 ولوعقله لعماد المعلول علة واعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات وما
 يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل اعني
 بتخليقها ومنه ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني بحكمته فعلى هذا ينبغي ان يفهم مذهب
 الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا توالت
 فليست باقل اقناعا من الاشياء التي حركت المتكلمين من اهل الملة اعني المعتزلة اولا والاشعرية
 ثانيا الى ان اعتقدوا في المبدء الاول ما اعتقدوه اعني انهم اعتقدوا انهم ما اذا غير جسمانية ولا
 في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكاملة سمعية بصيرة الا ان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه
 الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها علم غير متناه اذ كانت الموجودات
 غير متناهية ونفوا العلل التي ههنا وان هذه الذات الحية العالمية المريدة السمعية البصيرة
 القادرة المتكاملة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء اعني متصلة به اتصال وجود وهو هذا الظن
 يظن به انه لحقه شذاعات وذلك ان ما هذا صفة من الموجودات فهو ضرورة من جسد النفس
 لان النفس هي ذات ليست بحسب حية عالمة قادرة مريدة سمعية بصيرة متكاملة فهو لا وضعوا
 مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة للسادة من حيث لم يشعروا وسفها كبر الشكوك التي تلزم

هذا الوضع وانما حصل القول للصفات ان يكون هيئات مركبة قد يكون هو
 تركيب قديم وهو بخلاف ما تنصحه الاشعرية من ان كل تركيب محدث لله عرض وكل عرض
 عندهم محدث برزخ وجميع هذه في جميع الموجودات افعال خارجة ولم يروا ان دعواتهم لا نظاما
 ولا حكمة انما هي طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود قد يمكن ان يكون بخلاف ما هو
 عليه وهذا يلزم في العمل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شهبوا بها الطبيعة
 نظاما وترتيباً وهذا يسمى بحكمة ربهم الصانع حكيم ما الذي اقتضوا به في الكل مثل
 هذا المبدء وهو انهم شهبوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا كل فعل بما هو فعل فهو
 صادر عن فاعل مريد قادر على ما هو ان طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضي هذا واقتضوا في هذا ان
 فالما هو المسمى المحي فهو صادر عن مقتضى المبدأ لا يصدر عنه فعل فما سوى المحي لا يصدر عنه فعل
 ففعلوا الافعال الصادرة عن الامور الطبيعية ونفوا مع ذلك ان يكون الاشياء الحجة التي في
 الشاهد افعالا وقالوا ان هذه الافعال تظهر مقتربة بالمحلي الذي في الشاهد افعالا وانما افعالها
 المحي الذي في الغائب فلزمهم ان لا يكون في الشاهد حيوة لان الحياة انما تثبت بالشاهد من
 افعاله وانما تثبت بشيء من اين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق التي ملكوها في
 اثبات هذا الصانع هو ان يضعوا ان المحدث له محدث وان هذا لا يمر الى غير نهاية فيستعير الامر
 ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يثبت من هذا ان القديم ليس هو جسم فلذلك
 يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قديما فالحق فيهم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك
 بانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن ان يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الاعراض
 التي استدلوا بها على ان السموات محدثة لامن الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون مركبا
 قديما ولا توضحون ان الجسم السماوي يكون وضعه على غير الصفة التي تفهم من السكون
 في الشاهد وهو ان يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كليته
 لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان
 الفاعل الذي في الشاهد انما فعله ان يغير الموجود من صفة الى صفة لان غير العدم الى
 الوجود بل يحوله اعني الموجود الى الصورة والصفة النفسانية التي ينتقل بها ذلك الشيء من
 موجود ما الى موجود ما مختلفا له بالجوهر والمحدث والاسم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا
 الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان
 الوجود باطلاق لا يتكون ولا يفسد فلذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدر ان يبينوا
 اشياء اول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى اولم ير الذين
 كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا رتقا ففلقناهما فخلقنا السماء والارض وقوله تعالى
 ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ان
 اعتقدوا ان له مادة او يفعلها بمحملة من اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي
 لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل انما يغير العدم الى الوجود عند الـ
 كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس الاجسام او يغير الوجود الى العدم
 عند الفساد اعني عند فساد الحيز الذي لا يتجزأ وبين انه لا ينتقل بالاضطرار الى ضده فانه

لا يجوز من العلم وجوده لا نفس الجوانب دون ذلك كمن المعلوم هو الذي هو موجود أو
الخطير أرادوا بالمراد ذلك فالتالي ترفان العلم فالتالي لا يتم حملوا على الذات
منسوبة من صفة الوجود فيكون كونها لا يؤول إلى طوائف ما هي من العلم بها
لا يكون شيء من شيء في آثاره غير محجة وأقربها العلم قالوا لو كان شيء عن شيء لم يرا إلى
غير نهاية (والتجارب) أن هذا العلم يتبع من ذلك ما كان على الاستقامة لا يتوجب بالانهاية له
بالفعل وكان دورا فليس يتبع مثل أن يكون من الهواء نار ومن النار هواء إلى غيرهما والموضوع
أولها فان مقتضى فهم في حدوث الكل هو أن ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع
للحوادث لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من القساذ في هذا الاستدلال إذا
سألت لهم هذه المقدمة هو أنهم لم يتردوا الحجة لأن ما لا يتخلو عن الحوادث في الشاهد هو
حادث على أنه حادث من شيء لا من لا شيء وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء وأيضا فان هذا
الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمى المادة الأولى ليس يتخلو عن الجسمية والجسمية
المطابقة عندهم غير حادثة والمقدمة الثالثة أن ما لا يتخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة إلا
ما لا يتخلو عن حادث واحد بعينه وأما ما لا يتخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول
فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثا ولهذا الماشع بهذه المتكلمون عن الانعزمية
أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لانهاية لها أي
لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة فهذه ونحوها هي الشذاعات التي تلزم وضع
هؤلاء وهي أكثر كبريا من الشذاعة التي تلزم الفلاسفة ووضعهم أيضا أن الفاعل الواحد
بعينه الذي هو المبدؤ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط وذلك أن هذا الوضع
يحتاج إلى ما يتبع من فعل الأشياء بعضها في بعض وأقوى ما أقتضاه في هذا المعنى أن الفاعل
لو كان مفعولا لمر الأمر إلى غير نهاية فواعا كان يلزم ذلك لو كان الفاعل أنما هو فاعل من جهة
ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك وليس الأمر كذلك بل الفاعل أنما هو
فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل لأن المبدؤ لا يفعل شيئا والذي يلزم عن هذا هو أن تنتهي
الفاعلات المفعولات إلى فاعل غير مفعول أصلا لأن ترتفع الفاعلات المفعولات كطائر القوم
وأيضا فان الذي يلزم نتيجة من المحال أكثر من الذي يلزم ممة دما منهم التي منها صاروا
إلى نتيجة ذلك أنه أن كان مبدؤ الموجودات ذاتا ذات حياة وعلم وقدرة وإرادة وكانت هذه
الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق
إلا أن النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم وما كان به هذه الصفة فهو
ضرورة مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضرورة محتاج إلى مركب إذ ليس يمكن أن
يوجد شيء مركب من ذاته كما أنه ليس يمكن أن يوجد شيء مكون من ذاته لأن التكوين
الذي هو فعل المكون ليس هو شيئا غير تركيب المكون والمكون ليس شيئا غير المركب
وبالجملة فكذا ان لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لأن التركيب شرط في
وجود المركب ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لأنه كان يلزم أن يكون الشيء
علة لنفسه ولذا كانت المعية ترفان في وضعهم هذه الصفات في المبدؤ الأول راجعة إلى الذات

لا تائدة عامها على مجموعها وجد عليه كثير من الصفات الذاتية لئلا يمتنع الوجودات العقلية
الشيء موجودا وواحد أو زليسا وغير ذلك أقرب إلى الحق من الاشهر به ومذهب الفلاسفة
في المبدء الأول هو قريب من مذهب المعتزلة فقد ذكرنا الامور التي حركت الفريقين إلى مثل
هذه الاعتقادات في المبدء الأول والشناعات التي تلزم الفريقين مما التي تلزم الفلاسفة فقد
استوفيناها أبو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها سأتى به بعد وما التي تلزم المتكلمين
من الشناعات فقد اشارنا نحن في هذا الكلام إلى اعيانها وانرجع إلى تمييز بمرتبة قول قول من
الاقاويل التي يتوهمها هذا الرجل في هذا الكتاب من الافناع ومقدار ما يفيد من التصديق
على ما شرطنا وانعاضد طررنا إلى ذكر الاقاريل المحسوسة التي حركت الفلاسفة إلى تلك
الاعتقادات في مبادئ الكل لأن من مبادئنا في جوابهم لمخصوصهم في مسائلهم من الشناعات
وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضا لأن من العدل أن يقام بحججهم في ذلك وينتاب
عنهم اذ لم ان يحتجوا بها ومن العدل كما يقول الحكماء ان يأتمروا بالحق من الحجج لمخصوصهم
بمثل ما يأتى لنفسه أعني ان يجهد نفسه في طلب الحجج لمخصوصه كما يجهد نفسه في طلب الحجج
لذاته وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه (نمتول) اما ما شتمه عوايه من ان المبدء
الأول اذا كان لا يعمل الا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق فانما كان يلزم ذلك لو كان ما يعمل
من ذاته هو غير الموجودات باطلاق وانما المعنى هو ان الذي به عقله من ذاته هو
الموجودات باثرف وجوداته العقل الذي هو علة للموجودات لانه يعمل الموجودات من
جهة انه علة لعقله لا كالحال في العقل منافع معنى قولهم ان لا يعمل مادونه من الموجودات
أي انه لا يعملها بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا نعقلها موجودا سواء سبحانه لانه
لوعقلها موجودا بالجهة التي نعقلها هو لشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه
هي الصفة المختصة به تعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين إلى صفة تخصه سوى الصفات
السبع التي ائتموها له تعالى ولد ذلك لايجوز في علمه ان يوصف بأنه كلي ولا جزئي لان الكلي
والجزئي مع لولان عن الموجودات وكلا العليين كائن رفاستدرس في هذا أكثر عند المتكلمين
هل يعلم الجزئيات أولا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة وسنميز انما مسئلة
مستقلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضروريين أحدهما
ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلها لازم ان يكون عقله كائن فاسد اذ ان يستكمل
الاشرف بالانفس ولو كانت ذاته غير عاقلة الا ان شاءه ونظامها لكان ههنا عقل آخر ليس
هو ادراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام مرادنا كان هذان الوجهان
مستحيلين لزم ان يكون ما تعقله ذاته هي الموجودات في وجود اشرف من الوجود الذي صارت
به موجودا والشاهد على ان الموجودات الالهية هو ان الله مراتب في الوجود هو ما يظهر
عن امر اللون فاللون نفسه له مراتب في الوجود بعضها اشرف من بعض وذلك ان أحسن
مراتبه هو وجوده في الحيوان وله وجود اشرف من هذاهو وجوده في البصر وذلك ان هذا
الوجود هو وجود اللون مدرك لادراكه في الحيوان هو وجود جادى غير مدرك
لذاته وقد تبين أيضا في علم النفس ان اللون وجودا في النفس في انقرة الجمالة وانه اشرف من

وجوده في القوة الباصرة وكذلك تدبر ان له في القوة الذكورية وجودا اشرف من وجوده في
القوة الخيالية وان له في العقل وجودا اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتد ان له في ذات
المبدء الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن ان يوجد وجود
اشرف منه واسما سكا عن العلاسفة في ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه وفي عدد
ما يفيض عن مبدئه من ذلك المبادئ فمضى لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديد
ولذلك لا باني التعميد الذي ذكره في كتب القدماء واما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة
فائضة عن المبدء الاول وان يفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدا وبها ارتبطت
جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى
والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء واحدا وجودا بقوة واحدة فيه فاضت عن
الاول فاجمعوا عليه لان السما عنه دهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية
التي يجمعها هي كالحركة الكلية في الممكن للحيوان والحركات التي لاجزاء السماء هي
كالحركات الجزئية التي لاعضاء الحيوان وقد قام عنه دهم البرهان على ان في الحيوان قوة
واحدة بها صاروا واحدا وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا هر سلامة
الحيوان وهذه القوى مربوطه بالقوة الفائضة عن المبدء الاول ولولا ذلك لافترقت اجزائه ولم تبقى
طرفة عين فان كان واجبا ان يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع
اجزائه بها صارت الكثرة الموجودة به من القوى والاجسام واحدة حتى قيل في الاحسام
الموجودة فيه انها حسم واحد وقيل في القوى الموجودة فيه انها قوة واحدة وكانت تسمية
اجزاء الموجودات في العالم كالتسمية باجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد فباضطرار ان
يكون لها في اجزائه الحيوانية وفي قواها الحركية النفسانية والعقلية هذه الحال أعني ان
فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والحسية انية وهي سارية في
الكل سريانا واحدا ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب على هذا يصح القول ان الله
خالق كل شيء وممسه وحافظه كما قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا
وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في اشياء كثيرة ان يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من
قال ان المبدء الواحد داعا فاض عنه أولا واحدا ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا اعلا
ينان به انه لا رم اذا شابه الماعل الذي في غير هيولى بالماعل الذي في هيولى ولذا قيل
اسم الماعل على الذي في غير هيولى والذي في هيولى بالماعل الاسم تبين لك جواز صدور
الكثرة عن الواحد واما ان وجود سائر المبادئ المفارقة انما هو في تصور منه شيء واحد
وليس يمتنع ان يكون وهو بتصوره سائبا واحدا به بتصوره اشياء كثيرة بصورات مختلفة كما
انه ليس يمتنع ان الكثرة ان تصورت في وراوانة ادارة رتب الجرام السماوية كلها في حركتها
اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثمانية تصورا واحدا بعينه فانها تحرك باجمعها في هذه
الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثمانية ونجد لها ايضا حركات في نفسها مختلفة
فوجب ان تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متعدين من جهة واحدة ومن جهة ارتباط
حركاتهم بحركة العالم الاول فانه كانه لو نوههم مترهم ان العضو المشترك لاعضاء الحيوان

أو القوة المتحركة قد ارفع الأربعة جميع أسما ذلك المحروران وجميع أولئك كذا في الأرض
 الفلك في اجزائه ونواحيه كحركة بالجملة في مساوي العالم وليس انهم في المبدأ الاول وبسما
 مع بعض العالم انهم في بعضهم بالمدينة الواحد وذلك انهم كان المدينة تقوم رئيس
 واحد في أساسات كثيرة فثبت الرئيس الاول كذلك الامر عندهم في العالم وذلك انه كان
 سائر الياضات التي في المدينة ما عدا الرئيس الاول من جهة ان الرئيس الاول
 هو الموضع الواحد من تلك الياضات على الغايات التي من اجلها كانت تلك
 الياضات وعلى ترتيب الاعمالي الموحدة تلك الغايات كذلك الامر في الياضات الاولى التي
 في العالم مع سائر الياضات وتبين عندهم ان الذي يعطى الغاية في الموجودات المفارقة للساد
 هو الذي يعطى الوجود لان الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع عن الموجودات فالذي
 يعطى الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو الفاعل
 فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر ان المبدأ الاول هو مبدأ
 لجميع هذه المبادئ فانه فاعل وصورة وغاية واما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو
 الذي يعطيها الوحدة وكانت الوحدة التي فيها هي سبب وجودها كثيرة التي ترتبطها
 تلك الوحدة انما صار مبدأ لهذه كلها على انه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات
 تطلب غايتها بالحركة نحوها وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من اجلها اخلقت وذلك
 بين اما جميع الموجودات في الطبع واما الانسان في الارادة ولذلك كان مكلفا من بين سائر
 الموجودات وموثقا من بينها وهو معنى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض
 والجبال وانما عرضن للقوم ان يقولوا ان هذه الياضات التي في العالم وان كانت كلها
 صادرة عن المبدأ الاول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عند
 السلولك والترقي من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها
 من اجل حركات بعض فذهبوا الى الاول فالاول حتى وصلوا الى الاول باطلاق فلاح لهم
 نظام آخر وفعل الله تركت فيه جميع الموجودات اشتركا واحدا والوقوف على الترتيب
 الذي ادره الفلك في الموجودات عند الترقي الى معرفة الاول مسبب والذي تدركه العقول
 الانسانية منه انما هو مجمل لكن الذي حرك القوم ان يعتقدوا انها مرتبة عن المبدأ الاول
 بحسب ترتيب افلاكها في الموضع وانهم رأوا ان الفلك الاعلى فيما يظهر من امره انه اشرف
 مما تحته وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكى عنهم من الترتيب
 بحسب المكان ولما قيل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه انما هو من اجل الفعل لا من
 اجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان افعال هذه الكواكب اعنى السيارة
 حركاتها من اجل حركة الشمس فلعلم الحركتين لها انما يعتقدون في تصور مكانها بحركة
 الشمس وتحرك الشمس من الاول فذلك ليس يلقي في هذا المطاب مقدمات يقينية بل من
 جهة الاولى والغالب واذا قد تقررت هذا فالتراجع الى ما كنا بسبيله (قال أبو حامد) الجواب
 الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا يخرج عنه (قالت) هذه حجة من يوجب ان يكون الاول
 بعقل من ذاته انه مبدأ وفقه مد عقل ذاته عقلا ناقصا واما اعتراض أبي حامد على هذا فانه ان

كان عقل ما هو ليس بعد حادثا وان كان كذلك لانه لو لم يكن كذلك لكان
هذه ولا حاجة الى القول بان العقل لا يكون له وجودا في ذاته بل يكون له وجودا
فيكون واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واجبا والذي يصدر عنه
واستدركه يمكن الوجود والمكن الوجود يقتضي ان يكون له وجودا في ذاته
الوجود وان يعلم معلوله (قال) واذا كان كذلك لكان علما بالعلية ليس من ضرورة وجوده
فان قيل ان لا يكون من ضرورة كون العلة ان تكون عارضة معلولها (قلت) هذا الكلام
مبسطا في ذاته اذا فرضنا العلة عقلا لا يقتضي معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك ان يكون ذلك لعلية
زائدة على ذاته بل كمن ذاته ان كان صدور المعلول عنه لا يلزم ان يكون يصدر
المعلول عنه شيئا بامالذاته وان كان صدور المعلول عنه لا يلزم ان يكون يصدر
عنه كثرة لان ذلك على اصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة صدر عنهم واحد وان كانت
كثيرة صدر عنها كثرة وما وقع في هذا القول من ان كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما
هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن ان يوجد مركب هو اولى فكل ممكن الوجود عند
الفلاسفة فهو محدث وهو ذاته في تقدمه مرجح به ارسطاطاليس في غير ما وضع من كتبه وسفذه
هذا من قولنا بعد شيئا اكثر عنه ذلك كما في واجب الوجود واما الذي يسمى بالذات فيمكن
الوجود فهذا الممكن الوجود معلول بالاشهر ان الاسم ولذا لا يمكن كونه محتملا الى الفاعل ظاهرا
من الجهة التي منها ظهر حاجة الممكن (قال ابو حامد) الاعتراض الثالث هو ان عقل المعلول
الاولى الى قوله هو لا في الهوس (قلت) الكلام ههنا في العقول هو في موضعين احدهما فيها
يعقل وما لا يعقل وهي مسئلة خاص فيها القدماء واما الكلام فيما صدر عنها فانه فردا من سننا
بالقول الذي حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو لا رد عليهم فتوهم انه رد على جميعهم وهذا كما
قال تهمي ممن قال في الهوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه
برهان الا ما ظنوا من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي
هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل
المعلول عنه اعم من مبدئه ولا ههنا شيان احدهما ذات والاخر معنى زائدة على
الذات لانه لو كان ذلك لكان مركبا وبسيط لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول
ان العلة الاولى وجودها بذاتها اعني في الصور المفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى
لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائدا عليها كالحال في المعلولات الثانية مثال
ذلك ان اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم وكونه علة للبحر هو من حيث هو مضاف والبحر
ليس له وجودا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف
ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة لا وادولذ كانت الصور الحسية من طبيعة
المضاف كما تبين في كتاب النفس (قال ابو حامد) الاعتراض الرابع ان نقول التثليث الى قوله
زائدة عليها (قلت) الذي يقوله ان الجسم السهاوي هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس
فيجب ان يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى
تصدر عنه الهيولى اذ ليس احدهما من علة مستقلة للثانية بل المساعدة علة للصورة بوجه والصورة

هذه السادة تبو به ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه الخريك الفلك الثاني فيكون فيه
 تربع ضرورة والقول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كمال الاجسام هو شئ
 خالص فيه ابن سينا على المشاين بل الجرم السماوي عنددهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد
 عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتقاضين ولو كان كما قاله ابن سينا
 لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا كان التربع لازما ان يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
 وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور به ضلها اسباب لبعض وكونها اسبابا لاجرام السماوية
 وما دونها وكون السبب الاول سببا لجمعها هو غير هذا كله (قال ابو حامد) الوجه الثاني ان
 الجرم الاقصى الى قوله علمه بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو
 معنى ثالث صدر وهو غير بسيط اعنى انه جسم ذو كسبه فيه اذن معنيان احدهما به على
 الجسمية الجوهرية والثاني السكية الهودودة فيجب ان يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه
 جسم الفلك اكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية مثلة بل مربعة وهذا كله وضع فاسد
 فان الفلاسفة لا يعتقدون ان الجسم باسره صدر عن مفارق وان صدر عنه صدر فاعا تصد
 الصورة الجوهرية ومقادير اجزاها عنه صدرهم تابعة للصورة لكن هذا عنددهم في الصور
 الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع
 الصورة والمادة صادرتين عن مادة مفارقة خارج عن اصولهم وبعد جدا والفاعل بالحقيقة
 عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس بفعل الصورة ولا الهيولى وانما بفعل من
 الهيولى والصورة المركب منهما جميعا اعنى المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل بفعل
 الصورة في الهيولى لكان بفعلها في شئ لا من شئ وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة ففلا معنى لرد
 على انه رأى العلاسة (قال ابو حامد) يجيب عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله
 للنظام المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان العلاسة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا جائز ان يكون
 اكبر او اصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان
 تحريكهما ههنا متحركا طبيعيا بل كان اما زائدا على هذا التحريك واما ناقصا وكلاهما
 يتنقض فساد الموجودات ههنا لان الكبر كان يكون فصلا كما قال ابو حامد بل الكبر والصغر
 كلاهما كانا تضيان فساد العالم عندهما (قال ابو حامد) راد اعلى العلاسة فنقول وتعين
 جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم اشياء كثيرة
 ليس يمكن ان تصدر عن فاعل واحد الا ان يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه افعال كثيرة
 او يعتقدوا ان كثيرا من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى
 هذا الرأى فليس تصدر الافعال الثلاثة للجسم المتكون عن الفاعل له صدورا اوليا بل بتوسط
 صدوره والصورة عنه وهذا القول سائغ على اصول العلاسة لا على اصول المتكلمين وأطن ان
 المعتزلة ترى ان ههنا اشياء لا تصدر عن الفاعل لاشئ صدورا اوليا كما تراه العلاسة فاما نحن
 فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سببا لوجود النظام وو جرد الاشياء الحما لانه نظام
 فلا معنى لاداة ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان الفلك الاقصى الى قوله لا يخرج عنه (قلت)
 البسيط يقال هل معنى ابن احمد ههنا ليس مركبا من اجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة

وهيذا يقولون في الاجسام الاربعية البسيطة والقياس على ما ليس موصوفاً
ومادة وهي الاجرام السماوية والبسيطة أيضاً يقال على ما أخذ الجزء والكل منه واحد
وان كان مركباً من الاسطقسات الاربعية والبسيطة بالمعنى المقول على الاجرام السماوية
لا يبعد ان توجد اجزؤه مختلفة بالطبع كالبحر والشمس والفلك والاقطاب والسكرية كذا
يجب أن يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود به تختلف كرة كره وليس يلزم من كون السكرية
لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هي بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة
ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة ان الجزء القابل لموضع القطعين ليس هو أى جزء اتفق من
السكرية بل هو جزء محدود بالطبع في كرة ولولا ذلك لم يكن للأكر مراكز بالطبع بها تختلف
فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انزالتها عن غير متشابهة في هذا المعنى أن تكون
مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطباع ولا أن يكون الفاعل مركباً من قوى كثيرة لان كل كرة
نهي واحدة ولا يصح القول عندهم أيضاً بان كل نقطة من أى كرة اتفقت يمكن أن تكون مركزاً
وانما يخصها الفاعل فان هذا انما يصح في الاكر الصناعية لا في الاكر الطبيعية وليس يلزم
عن وضع هذه أن كل نقطة من السكرية يصلح أن يكون مركزاً وان الفاعل هو الذى يخصها ان
يكون فاعلاً كثيراً الا أن يوضع انه ليس يلزم في الشاهد شيء واحد يصدر عن فاعل واحد لان
ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم أن يكون كل واحد مما هو عليه يلزم عن عشر
فاعلين وهذا كله سخافات وهذه باطات أدى اليه هذا النظر الذى هو شبهه بالهذيان في العلم الالهى
والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنعه صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما
أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحداً على ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد
في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدء الاول (قال أبو حامد) فان قيل لعل في المبدء الى قوله
لا يصدر عنه كثير (قلت) هذا أقول لو قالت به الفلاسفة لزمهم ان يعتقدوا ان المعلوم الاول
كثير لا نهائية لها وقد كان يلزمهم ضرورة ان يقال لهم من أين جاءت في المعلوم الاول كثرة وكما
يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان
الفاعل لا يصدر عنه الا واحداً يناقض قولهم ان الذى صدر عن الواحد الاول شيء فيه كثرة لانه
يلزم أن يصدر عن الواحد واحداً الا أن يقولوا ان الكثير الذى في المعلوم الاول كل واحد منها
أول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثيرة والجب كل الجب كيف خفي هذا على أى نصر وابن
سينا لانهم أول من قال هذه المخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم
اذا قالوا ان الكثير الذى في المبدء الثانى انما هي مما يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لزم عندهم
ان تكون ذاته ذات طبيعية أعني صورتين فقلت شعري أى هى الصادرة عن المبدء الاول
وأى هى الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان
الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان تكون غير الطبيعية الواجبة التى استعاضها من واجب
الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو أمكن ان تنقلب طبيعة
الممكن ضرورية وكذلك ليس في الطبائع الضرورية إمكان أسلا كانت ضرورية بذاتها
أو بغيرها هذه كلها مخرافات وأقاويل أضغف من أقاويل المتكلمين وهي كاذبة أمور

لا معارض من خارج من عدم تعلم وعلم الوحي رتبة لجميع هذه الاصناف والاقول وانما
 فرضنا ان نشوش دعواهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض به وهي هفوة من هفوات العالم
 فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتجب بالحق قولنا فانه
 ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في
 مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون
 المقدمة القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية في
 الشاهد والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان
 المقدمات اليقينية اذا ساعدتها الخيال قوى التصديق فيها واذ لم يساعدها الخيال ضعف
 والخيال غير متغير الا عند الجمهور وذلك ان من ارتاض بالمعقولات واطرح التخييلات فالمقدمة
 في مرتبة واحدة عندهم من التصديق واكثر ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات اذا تصفح
 الانسان الموجودات الكثيرة الفاسدة فرأى انها انما تختلف اسمائها وحدودها من قبل
 أفعالها وانه لو صدر رأى موجودات تنق عن أى فعل اتفق عن أى فاعل اتفق لاختلطت
 الذوات والحدود وبطات المعارف فالنفس متمثلة بالاعتماز من المجادات بافعالها الخاصة
 الصادرة عنها والمجادات انما تميز بعضها عن بعض بافعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان
 يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين
 الذات البسيطة والمركبة ولا يميز لنا وانما ان أمكن ان يصدر عن ذات واحدة أفعال
 كثيرة فقد أمكن فعل من غير فاعل وذلك ان الموجود انما يوجد جد عن موجود لا عن معدوم
 وكذلك ليس يمكن ان يوجد المعدوم من ذاته فاذا كان الحركة للمعدوم والمخرج له من القوة
 الى الفعل انما يخرج منه من جهة ما هو بالفعل فواجب ان يكون هو الفعل المخرج له من
 المعدوم الى الوجود وانه ان خرج أى معدوم اتفق من أى فاعل اتفق لم يمتنع ان يخرج
 المعدومات الى الفعل من ذاتها لا من قبل فاعل يفعلها بان يخرج انحاء كثيرة من القوة الى
 الفعل عن فاعل واحد فواجب ان يكون فيه أهى تلك الانحاء وما يسهلها لانه ان لم يكن فيه
 الانحاء واحد منها فما خرج من سائر الانحاء انما يخرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل
 ان يقول ان شرط الفاعل انما هو ان يوجد فاعلا فقط لا يتصور من الفعل مخصوص فانه لو كان
 ذلك كذلك لفعل أى موجودات اتفق أى فعل اتفق واختلطت الموجودات وأيضا فان الموجود
 المطلق أهى الكل اقرب الى المعدوم من الموجود الحقيقي ولذلك نفي القول بوجوده مطلق
 وكون مطلق القائلون بنفي الاحوال وقال القائلون باثباتها انها لا موجودة ولا معدومة
 فلو صح هذا الصحاح ان تكون الاحوال علة لوجودات وتكون الفعل الواحد يصدر عن واحد
 هو في العالم الذي في الشاهد اثنان منه في غير ذلك العالم فان العلم يتكثر بتكثير المعقولات
 للعالم لانه انما يقبلها على النحو الذي هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن ان
 تكون المعقولات الكثيرة تعلم بهم واحد ولا يكون العلم الواحد علة لصدور معدومات كثيرة
 عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلا الخنزيرة غير العلم الصادر عنه
 الكرسي لكن العلم القديم عن سابق في هذا العلم المحدث وانما العلم القديم للفاعل المحدث فان

قبل هذا القول أنت في هذه المسئلة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في هذه المسئلة كما تقول
 أنت في ذلك فإنه قد قبل أن يفرق الفلاسفة كقوا يصيبون في ذلك الواحد من ثلاثة أجوبة أحدها
 قول من قال أن الكثرة انما جاءت من قبل الهبوطي والثاني قول من قال انما جاءت من قبل
 الآلات والثالث قول من قال من قبل الوسائط وحكي عن آل ارسطو انهم مجبوا القول الذي
 يجعل السبب في ذلك المتوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب
 بزهالي ولكن استأنجد لارسطو ولان شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم
 الا ان فرويوس المصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من هذا فهم والذي يجري
 عندي على أصـ ولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعني المتوسطات
 والاسعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وترجع اليه اذا كان
 وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة
 العقول المتفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدء الاول وفيما تستفيد منه من
 الوحدة التي هي فعل واحد في نفسه كثير لكثرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت
 يده رياسات كثيرة والصنائع التي تحتها صنائع كثيرة وهذا انما هو في غير هذا الموضع فان
 تبين شيء منه والارحج الى الوحي واما ان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعة فبين ذلك
 ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركاتها واختلاف صورها وموادها ان كان لها
 مواد وافعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الافعال عندهم واما
 الاختلاف الذي يعرض أولا مادون فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة
 مع اختلافها في القرب والبعيد من المركز لها وهي الاجرام السماوية مثل اختلاف النار
 والارض وبالجمله المتصادات واما السبب في اختلاف الحركات بين العظميتين اللتين احدهما
 فاعلة للكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين
 في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية هو
 شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات واما ان كان ذلك كذلك فاسباب
 الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي الثلاثة اسباب ورجوعه الى الواحد هو بالمعنى
 المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة واما مادون فلك القمر فإنه يوجد في الاختلاف فيه من
 قبل الاسباب الاربعة أعني اختلاف المعاديين واحتمل اختلاف المواد واختلاف الآلات وكون
 الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غير وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف
 الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون المختامات بعضها اسبابا لبعض كاللون فان اللون
 الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في اللحم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في
 البصر والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي
 يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة
 وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس **المسئلة الرابعة** في تفسيرهم عن ابيات الصانع تعالى
 (قال ابراهيم) انما من فرقان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة
 في فهم من الشاهد بدأ كثرة من المذهبين جبهة ذلك ان الفاعل ينبغي ان يكون متعددا

مفعول يعطى به فعله في حال كونه هذا الاسم كونه لا يستحق من الفاعل كونه مفعولاً به عن
 البناء والصنع الذي أعيا منه فعله من مفعول لا وجود له بل المفعول لا يتلقى
 الفعل به وهذا الفاعل يحتمل أن فعله موقوف لو جرد ذلك المفعول أعني أنه إذا عديم ذلك الفعل
 عديم المفعول وإذا جرد ذلك المفعول وجد المفعول أي هذه هي هذه الفاعل أشرف ما دخل في
 باب الفاعلية من الأول لأنه يوجد مفعوله ومفعوله والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج إلى
 فاعل آخر يحفظه بعد الاستداده حال الحركة والاشهاد إلى وجودها أعني في الحركة
 فالفلاسفة لما كانوا يتحدون أن الحركة فعل الفاعل وإن العالم لا يجرى وجوده إلا بالحركة قالوا
 إن الفاعل للحركة هو الفاعل العاقل لأنه لو كانت فعله طرفه عين عن الفاعل لطل العالم
 فعملوا قائلين بهذا العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا يخلو من فاعل موجود
 بوجوه فانتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوه فمن لم يزل عنده أن يكون الفعل
 الصادر عن فاعل العالم حادثاً قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل الفاعل عنده
 قديماً قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر لأنه موجود
 قديم بدأه كما تخيل لمن يصنفه بالعدم (قال) جميعاً من الفلاسفة فإن قيل نحن إلى قوله نفسه
 بالبدء الأول (قلت) هذا كلام متعبر صحيح فإن اسم العلة يقال بأشتر الأسماء على
 العلل الأربعة أعني الفاعل والصورة والهيولى والغاية ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة
 لكان جواباً مختلفاً عنهم كانوا يسمون عن أي علة أرادوا بقولهم أن العالم له علة أولى ولو قالوا
 أردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو فعله لكان هذا جواباً
 صحيحاً على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا أردنا به السبب الصوري لكان معترضاً
 أن فرضوا صورة العالم قائمة به وإن قالوا أردنا بصورة مقابلة للبدء جرى قولهم على مذهبهم
 وإن قالوا بصورة هيولى لا يسمون بغيرهم شيئاً غير جسم من الأحاسام وهذا لا يقولونه
 وكذلك إن قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جارياً أيضاً على أصولهم وإذا كان هذا
 الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح أن يجعل جواباً للفلاسفة وقوله وتسمية المبدء
 الأول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام أيضاً محتمل فإن هذه التسمية
 تصدق على الفاعل الأول أو على السبب ما سمرها وبالجملة على أي نوع كان من الموجودات إذا
 فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم أيضاً وثبوت
 موجود لا علة له لوجوده ويقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام مخجل أيضاً فإنه يحتاج
 أن يفصل العلل الأربعة ويبين أن في كل واحدة منها أول لا علة له أعني أن العلل الفاعلية
 ترتقي إلى فاعل أول والصورة إلى صورة أولى والمادة إلى مادة أولى والغائية إلى غاية أولى
 ويبين بعد هذا بيان أن هذه العلل الأربعة الأخيرة ترتقي إلى علة أولى وهذا كله غير ظاهر
 من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك أقول الذي أتى به في بيان أن ههنا علة أولى كلام
 محتمل وذلك أن قوله فانا نقول العالم موجود وكل موجود إما أن يكون له علة أو لا علة له
 إلى آخر قوله وذلك أن اسم العلة يقال بأشتر الأسماء وكذلك مرور الأسباب إلى غير نهاية
 هو من جهة ما عندهم متع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك أنه متع عندهم إذا كانت
 بالذات

بالذات وعلى استقامته ان كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وبقدر متع عندهم اذا كانت
 بالعرض ودوراً واما اذا لم يكن فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر وكان هنالك قاعداً اول
 مثل وجود المطر عن النسيم والريح عن البخر والبخر عن الريح فان هذا امر عندهم الى غير
 نهاية لكن ذلك صريح في سبب اول وكذلك وجود انسان عن انسان الى غير نهاية لان
 وجود المتقدم عندهم في امثال هذه ليس هو شرطاً في وجود المتأخرات بل ربما كان
 الشرط فساد بعضها وامثال هذه الاعمال هي عندهم مرتبة لعل اولية اذلية تنتهي الحركة
 اليها في عللة من هذه الاعمال في وقت حدوث العلول الاحد يرتمل ذلك ان سقراط اذا ولد
 ادلائون فان الحركة الاقصى للحر يك عندهم في حين توليده اياه هو العلك او النفس او العقل
 اوجيها او الباري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها
 عن بعض الى ان ترتقي الى محركها ومحركها الى المبدء الاول فاذا ليس الانسان الماضي شرطاً
 في وجود الانسان الا في كمال الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في اوقات متتابعة
 باللات متتامة وصنع تلك الالات باللات وتلك باللات آخر فان كون هذه الالات بعضها عن
 بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطاً في وجود المصنوع الا الالات الاولى اعني المباشرة
 فالاب ضروري في كون الابن كما ان الالة التي يسانع بها المصنوع ضرورية في كون
 المصنوع واما الالة التي صنع بها تلك الالة فهي ضرورية في كون الالات المباشرة
 وايست ضرورية في كون المصنوع لذى منع الابل بالعرض ولذلك ربما كان فساد الالات
 المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة اذا فعل المتأخرة من مادة المتقدمة مثل ان يكون انسان من
 انسان فساداً بوسط كونه نباتاً والنبات مبداء اودم طعمت وقد تقدم القول في هذا واما اني تجوز
 مرور الاعمال الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن يسلم هذا يلزمه ان لا يعترف بعللة فاعله
 ولا خلاف عند الملاسمة في وجود عللة فاعله وقوله وان كان العالم وجوداً بنفسه لعللة
 له فقد ظهر المبدء الاول بمراد الدهريين وغيرهم يعرفون بده اول لعلله وانما اختلافهم
 في هذا المبدء قاله هريون يقولون انه العلك لكلي وغير الدهريين يقولون انه شيء خارج عن
 العلك وان العلك له العلول وهؤلاء فرقان فمرة تزعم ان العلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل
 قديم والى كان هذا البيان مشتملاً كالدهر بين وغيرهم قال نعم لا يجوز ان يكون المبدء الاول هي
 السموات لانها عدد ودليل الوجود يجمع بين بديان النظام الذي في العالم يظهر منه ان المدبر له
 واحد كما ان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المدبر له واحد وهو قائد الجيش وهذا كراه
 كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد او جسم واحد او شمس واحد او غيره لانه جسم
 والجسم مركب من هيولى وصوره والمبدء الاول لا يجوز ان يكون مركباً (فات) اما قوله ان كل جسم
 مركب من هيولى وصوره فليس هو مذهب الملاسمة في الجرم السماوي الا ان يكون هنالك
 هيولى باشتمالك الاسم وانما هو شيء انعم ربه ابن سينا ان كل مركب عندهم من هيولى وصوره
 محدث مثل حدوث البيت والحفرانة والسماء لم يمت عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث
 ولذلك سيها اذلية أي ان وجودها مع الارنى وذلك انه لما كان سبب العساد عندهم هو الهيولى
 كان ما ليس بهاديس بدى هيولى بل هو معنى بسبب رلولا البكرن والفساد الذي في هذه

الاجرام اجرام ان تكون مركبة من اجزاء بسيطة لان الجسم ليس له في الحقيقة
 جوف في الجسم فلو كان هذا الجسم له جسمان بسيطان في الحقيقة فيكون الجسم
 البسيط في الحقيقة لا يستدل على ان اجزاء الجسم هي اجزاء بسيطة موجودة بالفعل وان
 الجسمين البسيطين في الحقيقة ليس لهما قوام في الحقيقة لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه الى الجسمين
 كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى الجسمين لان من ضرورتهما ان تكون
 متصلة بل لانهما لا يفصل من جسم واحد وان كانا في الحقيقة لا يفصل والتقسمة افضل من غير
 التقسمة والاجرام السماوية لا اختلاف فيهم انه ليس فيهم قوة الجوهر فليست ضرورية
 ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول تامة طوبى من صور او اما ان تكون
 لهما مواد بسيطة فانا نقول واما ان تكون هي المواد نفسها او تكون مواد بسيطة فانا لا نجدها
 بعبارة (قال ابو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتعدد بالذكر (قلت) يريد انهم اذا
 لم يقدر وان يقدر الواحدية ولا قدر وان يقدر وان الواحد ليس بجسم لانهم اذا لم يقدر
 على تقي الصفات كان ذلك الاول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم
 او قوة في جسم ولزم من ان تكون الاول التي لا غلبة لها هي الاجرام السماوية وهذه القول
 لازم ان يقول بالقول الذي حكى عن الفلاسفة وقالوا لا شيء يتجوز على وجود الاول
 الذي لا غلبة له بما نسب اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون ايضا انهم يزعمون عن دليل التوحيد
 ولا عن دليل في الحقيقة عن البدء الاول وستأتي هذه المسئلة فيما بعد (قال ابو حامد)
 والوجه الثاني وهو ان الخاص الى قوله لا اصل له (قلت) قوله وان كان له لهما غلبة وله
 الغلبة عليه وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسائل ذكرته في التقدير بطل عليكم بتجوز دوران
 لا اول لها شك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون طلاوة حلول لانها
 لها لانه يؤدي الى معدول لا غلبة له ويوجبونها بالعرض من قبل غلبة قديمة لكن لا اذا كانت
 مستقيمة ومعادول في مواد لانها غلبة لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكيه عن ابن سينا انه يجوز
 نفوس الانهائية لها وان ذلك انما يمنع فيها له وضع في كلام غيره صحيح ولا يقول به احد من
 الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شي مما لزمهم
 من قبل هذا الوضع اعني القول بوجود نفوس لانها غلبة لها بالفعل ومن اجل هذا قال بالتناسخ
 من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية واما قوله وما بالهم لم يجوزوا اجساما
 بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا وجودات بعضها قبل بعض بالزمان الى غير
 نهاية وهل هو هذا الاتحكما بآراء فان الفرق بينهما ما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع
 اجسام لانها غلبة لها ما يلزم عنه ان يوجد ما لانها غلبة له كلا وان يكون بالفعل وذلك مستحيل
 والزمان ليس يذى وضع فليس يلزم عن وجود اجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود
 ما لانها غلبة له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم (قال) ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
 البرهان القاطع الى قوله خارجة عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول
 ما نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق غير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر
 الموجود وان طريق القوم انه من اعراض تابعة للبدء الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من التكمالين

وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم انفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن ومموري
 وموضوع ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان المماليق ليس لها كان ممكنا او يجب ان يكون
 الفاعل له واجب الوجود هل هو عاقل له فاعل قبل الاشهرية وهو قول جليلين فيه كقول
 الامارضة من ان العالم ليس ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فارجح ان يستأنس بهم هذه
 القضية ويحصل القهر من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد واداسي في هذه التسمية لم تنفك
 بها فسميت الى ما اراد لان قسمة الموجود اولا الى ماله علة والى ماله ليس معروفا بنفسه
 ثم ماله علة له ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا ماله الممكن الحقيقي انفسه الى ممكن
 ضروري ولم يقصر الى ضروري له علة وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري ام يلزم
 من ذلك ان ماله علة له علة وامكان ان يضع ان تلك الحسنة له وان غير ذلك الى غير نهاية فلا
 ينتهي الامر الى موجود لا له علة وهو الذي ينبغي ان واجب الوجود لان فهم من الممكن
 الذي وضعه يلزم ان ماله علة له الممكن الحقيقي فان هذه الحسنة هي التي تقبل وجود العاقل
 فيم الى غير نهاية وامكان ان يكون ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يبق بعد ذلك
 مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات المدركة بالحقيقة ولا يتبين بعد ان فهمنا ضروريا
 يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري غير علة الا ان تبين ان الامر
 في الجملة الضروري ان من علة وهو معلول كالأمر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد) قلنا لفظ الممكن
 الى قوله الى التحكيم ان (قلت) وضع اسباب ممكنة لانهاية لها يلزم عنه وضع ممكن لفاعل
 له واما وضع اسباب ضرورية لها عال غير متناهية فافها يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان
 له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان المحال للآزم عن اسباب بهذه الصفة غير الآزم عن اسباب
 من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مريدان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج
 برهان ان لا يعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من عال تتقدم عليها فان كانت العلل
 ممكنة يلزم ان يكون لها عال ومرا لامر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك علة يلزم وجود الممكن بلا
 علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهت الامور الى علة ضرورية لم
 تخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية بسبب او غير سبب فان كانت بسبب مثل أيضا
 في ذلك السبب فاما ان تمر الاسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد غير سبب ما وضع انه موجود
 بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه وهذا هو واجب
 الوجود ضروري رقم هذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج المخرج الذي
 أخرجه ابن سينا فليس يصح من وجوه أحدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم
 وقسمة الموجود أولا فيه الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن بسبب صحيح أعني انها ليست قسمة
 تحصر الموجود بما هو موجودا ما قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان
 له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه
 يريدوا انهم الفلاسفة انهم اغتايهت من الممكن الوجود ماله علة وبواجب الوجود ما ليس له
 علة قيل لهم لا يمتنع على أصولكم ان تكون عال ومعلولان لانهاية لها وتكون الجملة راجعة
 الوجود فان من أصولهم انهم يجوزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع هو هذا

القول لا اختلاف فيه من وجودها أو عدمها لا يجوزون إطلاقاً لما في خبر مناهية على ما تقدم سواء كانت الحال واحدة أو اختلفت من حيثية الممكن أو من حيثية الضروري على ما تبين من قولنا لا اختلاف الذي لم ينسأ في هذا القول أنه قيل له إذا اقتضت الموجود في ممكن أو ضرورة واجب الوجود وصفت بالمكان الموجود له علة وبالواجب باليس له علة لم يمتنع ذلك تبين على امتناع وجوده على لامه لا له بل لم من وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها فتكون من جنس واجب الوجود لا سيما أنه يجوز عندكم أن تقدم الازلي على اللاحقة لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقضية الموجودات في ماله علة بل وقضية على القول الذي قسمناه يمكن عليه فني من هذه الاعتراضات وقوله ان القديم ما يسكن انه قد يتقدم قديم على اللاحقة له التجويزهم دورات لانهاية لها هو قولنا قدان هذا غايته على اسم القديم مع القديم الذي هو واحدنا مشترك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدي الى ان يقوم واجب الوجود بمسكنات الوجود فلان اردتم بالواجب والمكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال يريد انهم ان ارادوا بالواجب مالا علة له والمكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل أن يقوم ما ليس له علة بمال لانهاية لها لان ذلك مستحيل هو رفع لعال لانهاية لها وانزالكم واجب الوجود هي نتيجة لكم التي رتم انتاجها تم قال وهو كقول لقائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل ان يقوم مالا علة له بمسكولات غير متناهية كما يقوم القديم عندكم بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يقوم بزمانه محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقوم منها غير متناهية بل هم اشد الناس انكاراً لهذا وانما هذا من قول الدهرية وذلك ان المجموع لا يحلوان يكون من اشخاص متناهية كائنة فاسدة او غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على ان الجنس كاش فادوان كان من اشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع انه ممكن وواجب ان يكون المجموع ازلياً من غير علة توجد عنه واما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون ان مثل هذه الاجناس من جهة ما تقوم باشخاص ممكنة كائنة فاسدة فانه لا بد لها من سبب خارج من جهة اقامت ازل هو الذي من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون ايضاً ان استحالة عال لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم على لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائماً لا يتخل هو ان ههنا حركة واحدة بالعدد ازلية وان السبب في أن ههنا اجناساً ما كائنة فاسدة بالاجزاء ازلية بالكل ان ههنا وجوداً ازلياً بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات التي لانهاية لها انما صارت ايدياً بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائماً وهي حركة الجرم السماوي وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة الا في الذهن فقط وحركة الجرم السماوي انما استفادت الدوام وان كانت كائنة فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه ان يحرك تارة ولا يحرك أخرى ومن قبل متحرك لا يمكن فيه ايضاً ان يتحرك حيناً ويسكن حيناً من جهة ما هو متحرك كما يلقى ذلك في المتحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس الثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كاش فاسد من

قبل ان يمتدحها الا انها هي من حيث من يرى ان من الاستسار على ان لا اول لها
 ولا آخر من قبل الله يظهر من افعالها من انشائها من غير متناهية ولا من حيث ان قسم قايلا
 ان انشائها هي هذه الانشائية التي لا يصح لها الدوام من جهة ضرورية واحدة بالعدد والاعتدال
 فعدم مرات لانها هي في الزمان الذي لا يتناهى وهو لا يمتدحها من حيث ان لا يتقدم
 انشائها من حيث ان لا يكون في كونها ان لا يكون لها من حيث ان لا يكون لها من حيث ان لا يكون لها
 فعملية الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة اصول في كون العالم زلا او غير زلا وهل له فاعل
 او لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم الطرف وقول الدهر بغير طرف آخر وقول
 الفلاسفة من موسط بينهم ما لو انهم رجعوا كما تقدمت في ان من يقول ان من يجوز عللا
 لانها لا نهاية لها ليس يمكن ان يثبت على اول قول كاتب بل الذي يظهر ضد هذا وهو انه من لا يعترف
 بوجود علل لانها لا يمكن ان يثبت على اول قول كاتب بل الذي يظهر ضد هذا وهو انه من لا يعترف
 التي اقتضت وجوب على ان لا يتقدم من قبلها الاستعداد وجودها لانها لا يمكن ان يكون يجب ان تنهاى
 الانشائية التي كل واحد من انشائها من حيث ان لا يكون له وجه فقط يمكن ان يكون القديم على
 المراتب واوجب وجود الحادث التي لانها لا نهاية لها وجود اول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو
 (قال ابو حامد) بجميعها عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدوران ليست
 موجودة في قوله اذا فرضوا وجودين ثم قال بوجوبه من الجواب ان هذا الاشكال في قوله
 لانها لا نهاية لها (قلت) اما جوابه عن الفلاسفة بان ما من من الدوران معسومة وكذلك ما سلف
 من صور الامور المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالانتهائية ولا بعدم
 الانتهاء فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من امر اعتقادهم في القوم من
 فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم والنقله من مسألة الى مسألة فعمل نفسه طائفي والله اعلم
 بالجواب (المسألة الخامسة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد الى قوله
 لا بد ان يكون واحدا (قلت) فهذه القول الذي اورده ابو حامد ثم قال ابو حامد بحجبه الله على
 طريق المناقضة قلنا قولكم نوع وجوب الى قوله لغير ذاته محال (قلت) هذا المسالك في التوحيد
 هو سلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلك لا حدم من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات
 عامة مقولة باشترائها في دخولها من اجل ذلك المعاندة كثيرا ولكن اذا فصفت تلك
 المعاندة وعين المقصود منها قربت من الاقوال البرهانية فقول ابي حامد في التقسيم
 الاول انه تقسيم فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود ما لا علة له ولو
 قال قائل فيما لا علة له اما ان يكون لا علة له لذاته او لعلته لكان قولنا مستحيلا فكذلك قول
 القائل واجب الوجود لا يتجه لوان يكون واجب الوجود اما لذاته او لعلته وليس الامر كذلك
 وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد او لطبيعة
 مشتركة له ولغيره مثال ذلك ان نقول هل عمر وانسان من جهة انه عمر او من جهة طبيعة مشتركة
 له ولغيره فان كان انسانا من جهة ما هو عمر وفليس تو جدا لانسانية لغيره وان كان من جهة
 طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة والمركب معلول وواجب الوجود ليس له
 علة فواجب الوجود واحد فانه اذا خرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب

الخفى لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته اول لذاته كذا ما غير صحيح ايضا لان الشيء قد يسبب
 عن الشيء اما على بسيطه من غير ان يفهم ههنا من ذاته واما الصفة غير ذاتية
 وهو الذى ينبغى ان يفهم ههنا من اسم العلة وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التى على
 طريق الايجاب فضلا عن التى تكون على طريق السلب ومما عدا ذلك بانثال الذى اوردته من
 السواد واللوننة ذلك ان معنى قوله هو ان توافى السواد به لون لا يقتسم الصدق والكذب
 عليه قول القائل اما ان يكون لوالذاته اوله لعل بل كالا القول كاذبان وذلك انه لو كان لونا
 لذاته لم ازل ان لا تكون الخمر لونا كما انه ان كان عمرا وانسانا لذاته لم ازل ان لا يكون خالدا انسانا وان كان
 لونا لم ازل ان تكون تلك الصفة في ذاته على الذات وكل ما هو زائد على الذات امكن ان
 ان يتصور نفسه دون الزند فيلزم هذا الوضع ان يتصور السواد من غير لونه فحدث مستحيل
 وهو كالمغلط سفسا في الاشتراك الذى في اسم العلة وفي قولك لذاته وذلك انه اذا
 فهم من الذات مقابل ما بالعرض كاصادة قولنا ان اللون موجود لا وادبته ولم
 يمنع ان يكون موجودا به اى للعمرة واذا فهم من قولنا انه موجود لا لسواد لعل اى
 لمعنى رايد على السواد اى لعل لعل خارجا عن الشيء لم يلزم عنه ان يتصور السواد دون
 اللونية لاننا اخذنا معنى رفعه على المصل والمفرد و ليس يمكن ان يتصور النوع أو العسل
 دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذى هو عرضى لافى زندا الخ وهو روى على هذا
 يقتسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود لا لسواد وادبته اوله لعل اى ان اللون
 لا يتخلو ما ان يكون موجودا للسواد بما هو نفسى ارايد اوجبا هو معنى رايد على السواد وهذا هو
 الذى اراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يحلوان يكون واجب الوجود معنى يخصه في
 نفسه اوله معنى رايد على نفسه لا يخصه فان كان لمعنى يخصه لم يتصور ههنا لك موجودا ان انسان كل
 واحد منهم ما واجب الوجود وان كان لمعنى يتم كل واحد منهم مركبا من معنى يتم ومعنى يخص
 والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا كذا فقول ابي حامد فى الذى يمنع ان يتصور
 موجودا ان انسان كل واحد منهم ما واجب الوجود كذا لم مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو
 قريب من البرهان والظاهر منه البرهان فننا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هي قوة
 قول القائل ان المعاصرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يحلوان تكون مغايرة اما
 بالنقص فيشتركان في الصورة الموصية واما بالموجب فيشتركان في الصورة المجسدية وكلا
 المغايرتين انما وجد للركبات ونقصا ههنا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات
 متعابرة هي باسط لا يعاير النوع ولا يعاير الاشخاص وهي القول المعاصرة ذلك تبين من
 أمرهم انه يجب ان يكون هم المتأخر في الوجود والمقدم والاول بعقل ههنا لك تعابرا أصلا وبرهان
 ابن سينا يتجلى على هذا الوجه واجب الوجود ان كان اثنين فلا يحلوان تكون المعاصرة التى بينهما
 بالمداد أو بالموضع أو بالتقدم والتأخر فان كانت لمعبرة التى بينهما ما بعدد كافاهة فحين بالنوع
 وان كان التعاير بالنوع كافا متفقة بين الجنس وعلى هذين الوجهين يلزم ان يكون واجب
 الوجود مشترك ما وان كان التعاير الذى بينهما ما بالانفرد والآن نرى وجبا ان يكون واجب الوجود
 واحدا وهو العلة عليه ما روى انه هو الهمم فواجب الوجود اذن واحد وان لم يكن هو ما غير هذه
 الاقسام

الأقسام الثلاثة بطلانها الثلاثان وضع القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية
 (قال أبو حامد) مسلكتهم الثاني ان قالوا فرضنا اني قوله عندهم (قلت) لم يشعر أبو حامد
 بالاحتلال الذي في هذا المسالك الثاني فأخذ يتكلم في جوابي بتجوير الكثرة بالحدس على واجب
 الوجود لم نعوها عنه وراى ان يجعلها مسألة على حدتها لان المتكلمين من الأشعرية يجوزون
 على المسألة الاول الكثرة اذ جعلوا له ذاتا وصفات والاحتلال الذي في هذا المسالك الثاني ان
 المتباين قد تباين في جوهرية من غير ان يتفق في شيء الا في اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا
 متفقين في جنس أصل الا قريبا ولا بعيدا مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس
 السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم الموجودات قول على الامور السكاكية العائدة والازلية فان
 اشياء هذه الاله الطهي اسمها ار قد حل الاسماء المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذا ليس
 يلزم في الموجودات المتباينة ان تكون مركبة ولما اقتصر أبو حامد في جوابي في هذا
 المسالك على هذا القدر الذي ذكره أخذ في تقدير اول مذهبهم في التوحيد ثم روم معا ندتهم
 (قال أبو حامد) حكاية عن العلاسفة بل زعموا ان التوحيد دلى قوله لكونه واجبا قلت
 فهو هذا محكا أبو حامد من أقاويل العلاسفة في الكثرة عن الواحد وهو بد ذلك
 يشرع في تقرير ما ناقضوا له فيهم في هذا المعنى ويذهب في لنا نحن ان ننظر رأيا في هذه
 الاقاويل التي ينسب اليهم ونبين مرتبتها في التصديق ثم نشأ برأى النظر فيما يذكره من
 مناقضتهم ثم تم الى النظر في عنداتهم التي استعملوها معهم في هذه المسألة فادل ضروب
 الانقسام التي ذكر ان العلاسفة يعمونها من الاول هو الانقسام بالكلية تقديرا أو وجودا وهو
 متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم سواء من اعتقد ان الجسم مركب من
 اجزاء لا يتجزأ أو انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان على انه ليس بجسم
 وسبق في الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكمية كالنقسام
 الجسم الى الهبة الى والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاحسام مركبة من مادة وصورة وهو
 مذهب العلاسفة وليس هذا موضع التكامل على فهمي أحد المذهبين وهذا الانقسام ينفي
 عن الاول ايضا من ذلك من اعتقده انه ليس بجسم وأما ثمة الحسية عن الاول من جهة ما هو
 واجب الوجود بداته في الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على النقسام
 وذلك ان قوله ان واجب الوجود هو من غير عن غير ادعى في انه لا يتصور به وجود الجسم بقوم
 بالصورة والهيولى وكل واحد من هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهيولى
 والهيولى ايضا غير مستغنية عن الصورة فذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السحابي عند الفلاسفة
 ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو عندهم بدنة فاذن انه يصدق عليه انه واجب الوجود
 بجوهرية وسبق في هذه المسألة اننا لم نعرف أحدا من العلاسفة اعترف ان الجسم السماوي
 مركب من مادة وصورة كالأجسام الدنيوية التي دونه الا ابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه
 المسألة في غير ما وضع وسنتكلم فيها بما يستأنف وأما البيان الثالث وهو في الصفات عن
 واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود ولذا في حب الوجود كان واجب
 الوجود أكثر من وجود واحد وان كانت موجودة عن الذات لزم ان لا تكون واجبة الوجود

وتكون من صفات واجب الوجود مالم يكن واجب الوجود أو يكون هذا الاسم يستعمل على ما هو
 واجب الوجود غير واجب الوجود ذلك من غير وجه ولا يمكن فانه يسأل من أين يكون حقاً
 سلم أن واجب الوجود يدل ولا يدل على وجود في غير مادة فإن الموجودات التي ليست في مادة وهي
 القائمة بذاتها من غير أن تكون اجساماً ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات
 فضلاً عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى أحوالاً لها إذا
 توهبت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية لذلك يصديق جمل الصفات الذاتية
 على الموصوف على أنها هي ولا يصديق جمل الصفات الغير الذاتية عليه إلا اشتقاق الاسم
 فلا نقول في الإنسان أنه عالم كما نقول فيه أنه حيوان وإنما نقول فيه أنه عالم بوجود أمثال عنده
 الصفات في مالم ليس يحتمل لأن طبيعتها طبيعة غير مريدة عن الموصوف بها ولذلك سميت
 أحوالاً فثبت عن الموصوف في النفس وخارج النفس (فان قيل) أن الغلاصة يعتقدون أن
 النفس فيها أمثال هذه الصفات وذلك أنهم يعتقدون أنها أركان مريدة محركة بهم يعتقدون مع
 ههنا أنها ليست بحجم والجواب أنهم ليس يرون أن هذه الصفات هي للنفس زائدة على
 الذات بل يرون أنها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة أن لا يتكرر بها الموضوع المحمل
 لها بالفعل بل أغما يتكرر بالجهة التي يتكرر المحمد وبما جاز المحذور وذلك أنها هي كثرة ذهنية
 عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك أن حدد الإنسان حيواناً ناطقاً وليس
 النطق والحياة كل واحد منهما متميزاً عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون والشكل
 فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم أن النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يسلم
 أنه يوجد في الموجودات المفارقة عما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالمحدود وهذا هو مذهب
 التماري في الأقسام الثلاث وذلك أنهم ليس يرون أنها صفات زائدة على الذات وأغما هي
 عندهم متكررة بالحدد وهي كثرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون أنه ثلاثة لا واحد أي
 واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسعد الشاعرات واللات التي تلحق من يضع أن المبدأ الأول
 ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الأربعة وهي الكثرة التي تكون للثاني من قبل جنسه
 وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للثاني من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة
 التي تكون للثاني من أجل مادته وصورته وذلك أن المحدودات توجد للمركبات من المادة
 والصورة لا للذات فلا ينبغي أن تختلف في اتقاء الكثرة المحددة عن المبدء الأول تعالى وأما
 الكثرة الخمسة وهي تعدد الماهية والاسمية فإن الاسمية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني
 وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق وهي
 التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا المجالية فإن لفظ الوجود يقال على معنيين أحدهما
 ما يدل عليه الصادق مثل قوله اهل الشيء موجود أم ليس موجوداً وهذا هو جسد كذا أولاً
 يوجد كذا والثاني ما ينزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات إلى المقولات
 العشر إلى الجواهر والعرض وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لا يمكن خارج النفس
 كثرة وإذا فهم من نفسه ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الموجود مقولاً على واجب الوجود
 وعلى ما سواه يتقدم وتأخير مثل اسم الحرارة المقول على النار وعلى الأشياء الحارة هذا هو

مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فاعني القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب
خطأ وذلك انه مقتدان الانية وهو كونه الشيء موجودا في ذاته على الماهية خارج النفس
وكانه عرض فيها واد اوضح انها شرط في وجود الماهية فلو كان واجب الوجود له انبه هي
شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مكرما من شرط ومشرط فـ كان يكون ممكن الوجود
وايضا فان عند ابن سينا ان ما موجوده ذاته على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو
عرض لاحق للماهية وعليه يدل قول ابي حامد هـ ناوذلك ان قوله فان للانسان ماهية قبل
الوجود والوجود مردعها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهوانه شكل فحيط به
ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزا من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك
العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري انهما موجودا في الاعيان أم لا فدل على ان
الوجود الذي استعمله ناليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الاشياء أعني الذي هو
كل نفس لها لعل الذي يدل على ان الشيء خارج النفس وذلك ان اسم الموجود يقال على
معنيين أحدهما على الصادق والآخر على الذي يقابل العدم وهذا هو الذي يفتسم الى
الاجناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا هو تقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الامور
التي هي خارج الدهن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير في المقولات العشر وبهذا المعنى
نقول في الحوه رانه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته وأما
الموجود الذي بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي بمعنى
الصادق هو معنى في الاذهان وهو كونه الشيء خارج النفس على ماهو عليه في النفس وهذا
العلم بتقديم العلم بماهية الشيء أعني انه ليس يطلب معرفة الشيء حتى يعلم انه موجود وأما
الماهية التي تتقدم على الموجود في اده فنادت في الحقيقة ماهية وانها هي شرح معنى
اسم من الاسماء فادع ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحدودها المعنى
قول في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة باشتقاقها واشتقاقها
معقولة بكلياتها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه وهو
القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في
الاعيان والكليات في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الاربعة والعلوية
وأما قول القائل ان الوجود امر ذاتي على الماهية وليس يتقوم به الموجود في حوهه فقول
مغلط جدا لان هذا يلزم ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مـ ترك للمقولات العشر
خارج النفس وهو مذهب ابن سينا ويشمل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل
على معنى اصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض فنوحدا عرض لانهاية لها وذلك
مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع وأطن ان هذا المعنى هو الذي أم أبو حامد ان ينفيه عن
المبدء الاول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عن الاول ادهو اعتقاد باطل ولما ذكره
المعنى من الابدان من قولهم أخذت كرمنا فاقضوا به انفسهم في هذا المعنى مما يطن بهم فقال ومع
هذا فانهم الى قوله وهذا من الجائز قال فيمنعني ان نفهم مذهبهم الى قوله ولترجم كل مـ مثله
على حيا لها (فات) قد جازني أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة في كون المايري

تعالى واحدة مع وصفه باوصاف كثيرة فلا كلام فيه في هذا الاما ذكره من تسمية هذا الله بغير
على معنى سلبى وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عند الفلاسفة المشايخ بخلاف ما يراه
افلاطون من ان العقل غير المبدء الاول وانه لا يوصف بانه عقل وكذلك قوله في العقول المغارقة
ان فيها ما كانا وعد ما شره ليس هو من قولهم فلتخرج مع الى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس
(المسئلة السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتقفت الفلاسفة الى قوله
على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو ان تكون الصفات
المتخلفة مترجح الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة مفهوما واحدا
وانما اذا كانت واحدة وان يكون ايضا العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد معى واحدا
والذي يعسر على من قال ان ههنا اذا توافقت الصفات زائدة على الذات ان تكون لذات شرطية وجود
الصفات والصفات شرطية كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شىء واجب لوجود أى
موجود واحد. وليس فيه علة ولا معلول. لكن ههنا لا جواب عنه في الحقيقة اذا وضع ان
ههنا شىء واجب الوجود بذاته فانه يجب ان يكون واحدا من جميع الوجوده وغير مركب أصلا
من شروطه وشروطه وعلته ولو لا كل موجود بهذه الصفة فاما ان يكون تركبه واجبا واما
ان يكون ممكنة فان كان واجبا كاد واجبا به لانه لا يهبط من انزل مركب قديم من ذاته
اعنى من غير ان يكون له مركب وبخاصة على قول من نزل ان كل عرض حادث ان التركيب فيه
يكون عرض قديم ما وان كان ممكنة فهو محتاج الى ما يوجب اقتران الله بالمعلول وأما انه هل يوجد
شئ مركب من ذاته على اصول الفلاسفة فانه وان حوزوا العراضات بغيره فليس يمكن وذلك ان
التركيب شرط في وجوده وليس يمكن ان تكون الاجزاء هي فاعلة للتركيب لان التركيب
شرط في وجودها وكذلك اجزاء كل مركب من الانوار لطبيعية اذا انحللت لم يكن الاسم
المقول عامها الا باشتراكه مثل اسم القولة على التي هي جزء من الانسان الحي والبدن المقطوعة
بل كل تركيب عند ارسطاطليس فهو كاش فاسد فصلا على ان يكون لاعلة له وأما انه هل تقضى
الطريقه الى سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود الى نفي مركب قديم فليس
تقضى الى ذلك لانه اذا فرضنا ان الممكن ينتهى الى علة ضرورية والضرورية لا تتحد بلو اما ان
يكون لها علة أولا لعلها وان كانت لها علة فانهما تنتهى الى ضرورية لاعلة له فان
هذه القول انما يؤدى من ههنا من منع التسلسل الى وجود ضرورية لاعلة لا الى
موجود ليس له علة أصلا لانه يمكن ان يكون له علة بصورة به أو مادية الا ان يوضع ان كل
مادة وصورة وبالجملة علة كل مركب فواجب ان يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج الى بيان
وله ينصحه القول المذكور في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا
بعبارة لا يعنى دليل الانشعابية وهو ان كل حادث له محدث الى ول قديم ليس بركب واما
يفضى الى اول ليس بمحدث واما ان يكون العالم والعلم شىءا واحدا فليس ممتنع بل واجب
ان ينتهى الامر في مثال ههنا الاشياء الى ان يتحد المفهوم ههنا وذلك ان العالم ان كان عالما
يعلم فالذى يكون به العالم عالما آخرى ان يكون عالما وذلك لان كل مالمسته توافقة من غيره
فتلك الصفة أولى بدلالة المعنى المستفاد مثال ذلك ان هذه الاجسام المحبة التي تدعى ان كانت

ليست حجة من ذلك انما بل من قبل ما نشاهد ان واجب ان تكون تلك الحجة التي ليس لها مدية
ما ليس بحجة الحياة بل بذاتها او بمعنى الامر في غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر
الصفات وما يكون لذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافه او مضافه او متوهمه بانها
مختلفة من غير ان تكون تلك لذات من كثرة بتكثير تلك الصفات وذلك امر لا يترك وجوده
مطلقا كون الشيء موجودا او واحدا ومكثرا او واحدا ما كان الشيء الواحدية ماذا اعتبر من جهة
ما يصدر عنه شيء غيره سمي قادرا ولا اذا اعتبر من جهة تخصصه أحد الفاعلين المتقابلين
سمى مريدا واذا اعتبر من جهة ادراكه لقول سمي عالما واذا اعتبر بالعلم من حيث هو ادراك
وسبب للحركة سمي حيا ماد كان الحي هو المدرك التحريك من ذاته وانما الذي يمنع وجود
واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائم بذاتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وهو حودة
بالعلم وانما ان كانت بالقوة ليس يمنع عند الفلاسفة ان يكون واحدا لما عمل كثيرا بالقوة
وهذه هي عندهم حال آخر المدرك المحدود (قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله
يكونه ما شئت من يريد ان يكون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب
كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخر وجودها عن الذات أو تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان
المفهوم عند الفيلسوف من ذلك واحدا وساحكي بوجاهة قول الفلاسفة قال يقال لهم هم عرفتم
اسم الله في قوله بسبب (قلت) اما اذا سلم الموصوف من لا سعة انهم ما موجودا هو واجب الوجود
من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له اصل لا في ذاته معناه قوامه ولا من خارج فلا
انفكاك لهم عما الزعم الفلاسفة وذلك انه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي
الواجبة الوجود بذاتها واصبحت بغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات
واجبة بغيرها ويكون المجموع منهما مركبا لكن الاشعية ليس تسلّم لهم ان واجب الوجود
يبدل على هذا لا بغيرها فهم لا يمتنع اليه اذا كان بغيرها فهم انما يؤول الى ما لا علة له فاعلة
زائدة عما (قال بوجاهة) ولا تراص على هذا الى قوله وصعابه جميعا (قلت) قوله ولكن
ابطالكم لقسم الاول في قوله على نفي الكثرة يريد انما يلزم ان يكون الموصوف والصفة كل
واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم عنه ان يستغنى كل واحد منهما عن صاحبه فيكون
الخاصة متلذذاته ويكون هاتيك اثنييتة فلا يكون هاتيك دعوى به صارت الصفة
والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنييتة في
الاه عنها وكان الاعتراف بالبرهان يجب ان يكون بالعكس أي تبطل الاثنييتة من جهة ابطال
الكثرة قال فيها انهم عكسوا فبينوا الاصل بالقرع والدي فعلوه هو ما عائدة لا بحسب الامر
في معناه بل بحسب نزول الحصر وذلك ان خصوصهم في كبرون الاثنييتة واسأنت فقد علمت في
غير هذا الواقع ان المعانة صنفان صنف بحسب الامر في معناه وهو صنف بحسب قول المعانة وان
الحكمة هي التي هي بحسب بعض الامروان المعانة الثانية وان لم تكن حقا فانها تسمى جاهل
أيضا فقاموا بكن انما تار الى قوله واجب الوجود يريد به اذا اوضح لهم هذا القسم من الاقسام
التي اشتهر بوليها في ابطال الكثرة الى الامر بهم الى ان يثبتوا ان واجب الوجود ليس يمكن ان
يكون مركبا من عدة فهو موهوم ولا ان تكون ذاته ذات صفات كثيرة فلهذا شئ بسبب ما يرد

عليه بحسب أصولهم ثم أخذ بين ان الفاعل الذي راوا ان يلزموه من انزال هذا القسم ليس
بلازم فقال لهم ان اردتم اني قوله لا فاعل لها (قلت) هذا كله مائة ان سلك في نقي
الصفات طريقا ابن سينائي اثبات واجب لو حود بذاته واما الطريق الاخر في هذا في جواب
الاجماع ولزوم ذلك للاشعرية هي طريقا، ثم لزم ذلك لانهم يفهمون من الممكن الموجد
الممكن الحقيقي ويرون ان كل مادور المدة الاول هو بهذه الصفة وخصوصهم من الاشعرية
يسلمون هذا ويرون ايضا ان كل ممكن فاعل وان التسلسل ينقطع بالاقصى الى ما ليس
ممكنا في نفسه وخصوصهم يسلمون لهم ذلك فان لم لهم هذه طر بها فله يلزم عنها ان يكون الاول
الذي انقطع عنده الامكان ليس ممكنا فوجب ان يكون به ما غير مركب لكن للاشعرية
ان يقولوا ان الذي ينفى عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم ان يكون بسيطا ونما يلزم ان يكون
قدما لا علة له فاعلية فلذلك ليس عنده ولا يريد ان على ان الاول بسيط من طريقه واجب
الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان
له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا المذهب ويريد ان قالت العلية ان البرهان
قد ادى الى ان واجب الوجود ليس له علة فاعلية فليس له قابلية واد وضعتم ذلك فاصفات فقد
وضعتم علة قابلية ثم قال جميعا عن هذا قلنا واذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه له قابلية
فسيب لذل الى قوله والمعلوم ان يريد ان الاشعرية ليس تسلم ان تلك الذات الحاملة للصفات
هذه قابلية فيلزمهم ان يكون لها قابلية فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما دى اليه برهانكم على
وجوده ليس له قابلية فاعلية لا على ان يدل على ما ليس له ذات وصفات وانما دل على انه ليس
بواجب فاعل (قلت) وهذا العناد لازم بحسب دليلهم لوسيت الاشعرية للعلامة ان ما ليس
له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما ذكره بذلك فقولهم لان الذات الذي وضعوا انما هي قابلية
الصفات لا الاول يضعون ان الصفات زائدة على الذات وليس يضعونها صفات ذاتية كما يضع
ذلك انصارى ثم قال فان قيل كما يجب الى قوله للزم التسلسل واقتضى الامر الى موجود لا محل
له كالمثال في العلة الفاعلية ثم قال مجاوبهم صدقتم الى قوله في محال (قلت) هذا قول
لا ريب ما له بهذه المسئلة لا ما حكمه عن العلية فله ولا على ما قاله مجاوبهم فكمكانه قول
مفسطائي وقال ان القول في وجوب تنهاى العمل القابلية ولا تنهاى الانسية بينهما وبين المسئلة
انما تكلم فيها هي هل من شرط الفاعل الاول ان يكون له علة قابلية وذلك ان الفحص
عن تنهاى العمل القابلية غير المتخصص عن تنهاى العمل القابلية فان من سلم وجود العمل
القابلية في سلم ضرورة قطع تسلسلها بعللة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الاول ضرورة
كلاهما لم وجود فاعل اول يفرج عن المبدأ والقابلية فالفاعل الاول ان كانت له مادة
فليست تلك المادة محدودة لافي القابلية الاولى ولا يحدونها من القوابل لسائر
الوجودات بل تلزم تلك المادة الشيء للفاعل الاول ان كان له مادة ان تكون مادة خاصة
بهم وبانحلاله فيكون له وذلك اما بان تكون هي الاولى له او ان تنتهي الى قابلية أولى
وبالجملة فله تكون هذه القابلية امتدت من حيز القابلية المشتملة كذا في وجود سائر
الموجودات المسندة عن الفاعل في الاول الممكن ان كانت المادة شريطة في سبب الفاعل

الأوله فيبـ تلزم شرطان يكون شرطاً في وجود كل الفاعلات التسلسلات فتكون المادة
 ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط اذ كل كل فاعل انما يفعل في قابل بل وان يكون
 شرطاً في وجود الفاعل فيكون كل فاعل حسيماً وهذا كله لا تسامه الاشعية لا ماله فان
 قالوا ان هذه المذاهب الموسوفة بهذه الصعوبات هي عندكم ليست بحججهم وهذا هو غاية ما انتهى
 اليه الاقاويل الجدلية في هذه المسئلة واما الاقاويل البرهانية ففي كتب التمداد التي كتبوا
 في هذه الاشياء وبخاصة في كتب الحكم الاول لا ما أئمة في ذلك ابن سينا وغيره عن ينسب
 الى الاسلام ان التي له شيء في ذلك فان ما ثبت ترا من هذا العلم هو من حذس الاقاويل الظنية لانها
 من مقدمات عامه لا خاصة أي خارجة من طبيعة المفصوص عنه وقوله قد افالاصفة قد انقطع
 الى قوله ولا صفة (قات) هذا شيء لا ساء المحصوم بل يقولون ان من شرط الفاعل الاول ان
 لا يكون قابلاً للصفة لا ان القبول بدل على هبولى وذلك انه ليس يمكن ان يقطع التسلسل وضع
 فاعل باى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ولا موصوف بصفة يلزم عنها ان يكون له
 فاعل وذلك ان وضع الصفة المادية لاولى يقوم بعلة قابلية هي غير شرط في وجودها قد يظن انه
 مستحيل فان كل ملة شرط في وجوده فافترا به شرط هو من قبل علة غيره لان الشيء لا يمكن
 ان يكون علة اقارنه له شرط وجوده كما لا يكون له لو حود نفسه لان المشروط لا يتخلو
 يكون قائماً بذاته من دون افترا به با شرط فيحتاج الى علة فاعله لتركيبه مع المشروط اذ
 لا يكون الشيء علة في وجوده شرط وجوده لكن هذه كلها أمور طاعة وبالحكمة وهذه المسئلة
 ليس يمكن ان يتصور ديم شيء يقر ببن البق من هذه الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي
 في واجب او حود بذاته وفي الحكم من ذاته الواجب من غيره وفي سائر المقدمات التي ترد عليها
 المذاهب الثاني (قال) أبو حامد قولهم ان العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود (تم قال) أبو حامد
 راداعلى هذا القول وهذا هو الاول الى قوله فلا استحالة فيه (قات) هذا تكبير من القول في
 معنى واحد والعقل في هذه المحصوم هو في مسئلة واحدة وهي هل يجوز له علة قابلية ان
 يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك ومن أصول المذاهب ان افترا بالشرط بالمشروط من باب
 التمايز وان كل جائز يحتاج في وقوعه ونزوحه الى المعدل الى مخزج والى مقارنة الشرط بالمشروط
 ولان المقارنة هي شرط في وجود المشروط وليس يمكن ان يكون الشيء علة في شرط وجوده
 ولا يمكن ان يصان يكون الشرط هو العلة الفاعلة لو حود المشروط فان ذاته ليست علة فاعلية
 او حود العلم بها ولو كانتا شرط في وجود العلم قائماً بها ولو ذلك لم يكن بد على هذه الاصول من علة
 فاعلية أو حبت افترا بالشرط بالمشروط وهكذا الحال في كل مركب من شئ ومشرط ولو كان
 هذا كله يفتكر على الالاسفة بوضهم السهام قديمة وهي ذات وصفات ولا يضعون لها فاعل اعلى
 النحو الذي هو العال في الشاهـ مدعى ما يلزم من ذلك الا ان يضعوا الهمها بما يؤدى الى
 ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في الكثرة المساعدة فان هذه كلها
 مواضع حصر شديد وأما وضهم ان هذه الصفات ليست متشعبة بها الذات وليس يحجج
 فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها اكمل وأشرف فذا انهم مقومة بتلك الصفات فانما بالعلم
 والقدرة والارادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بها الذوات والذات التي قد يسميها هذه

الصفات هي متحركة نحو الصفات المتحركة كقولنا هذا جسم متحرك والصفات الثابتة كقولنا هذا
هذا كونه من قولنا من اجزاء الصفات الثابتة كقولنا (قال) بوجه واحد من اجزاء الصفات
الى قوله الى غير ذلك (قال) راد اعطاهم بهذا كالم اقل الى قوله الملقطة (قلت) والكمال
على ضربين كمال بذاته وكمال بصفات فاقدم الكمال وتلك الصفات لازم ضرورية ان يكون
كامل بذاته لان كانت كمالا بصفات كما لا يمتثل ايضا تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها
او بصفات فينتهي الامر الى كامل بصفة والكمال بغيره يحتاج ضروري على الاصول المقدمة
اذا سلمت الى مفيد له صفات الكمال ولا يمكن ان يكون الكمال بذاته فهو كمال وجود ذاته فما
أحق ان يكون له وجود بذاته كامل لا بذاته فان كان ههنا موصوف بذاته فيجب ان يكون كاملا
بذاته موصوف بذاته والا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات كاملة تلك الذات فاما ان كان ذلك
كذلك بالصيغة والموصوف فيه واحد ومما نسب اليه من الاعمال التي توجب انها صدرت عن
صفات متغيرة فيه فهي على طريق الاضافة (قال) ابو حامد مجيبا للقائلة وما اشعر ان يكون
نحن والباري تعالى في ذات التي هي لشيء اعني ان يكون الكمال لذاته ايضا صفات كماله فان
قيل اذا ثبت ذلك في قوله من بعد (قلت) التركيب ليس هو ممثل الوجود لان التركيب
هو ممثل التفرع اعني صفة اتعاليه زائدة على ذات الاشياء التي ذات التركيب والوجود
هو صفة هي لذات بعضها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وايضا المركب ليس يتقدم الى مركب
من ذاته ومركب من غيره فلزم ان ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي الامر في الوجودات الى
موجود قديم وهذا كما نفي هذه المسئلة في غير موضع وايضا اذا كان الامر كما قلنا ان
التركيب امر زائد على الوجود قلنا بل ان يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك
من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد اعمد من ذاته لان وجوده اعمد هو خروج
ما بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الوجود لانه ليس صفة
زائدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا موجودا بالفعل فهو موجود
بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة الحركة فلهذا احتاج كل متحرك الى محرك والفصل
في هذه المسئلة ان المركب لا يخلو ان يكون كل واحد من جزئيه او اجزائه التي ترب منها شرطا
في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور وعند المتأخرين أولا
يكون كل واحد منهما شرطا في وجود صاحبه او يكون أحدهما شرطا في وجود الثاني والثاني
ليس شرطا في وجود الاول فاما القسم الاول فليس يمكن ان يكون قد علمنا ذلك ان التركيب
نفسه هو شرطا في وجود الاجزاء فليس يمكن ان تكون الاجزاء هي علة التركيب ولا التركيب
علة نفسه الا لو كان الشيء علة نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ولا بد لها من
فاعل يخرجهما من العدم الى الوجود واما القسم الثاني اعني ان لم يكن ولا واحد من الجزئين
شرطا في وجود صاحبه فان امثال هذه اذا لم يكن في طبعها أحد ههنا يلزم الاستحالة
فانما ليست تتركب الا بمركب خارج عنها اذا كان التركيب ليس من طبعها الذي به
تقوم ذاتها او يتبع ذاتها واما ان كانت طبعها تقتضي التركيب وهما في أنفسهما قديمان
فواجب ان يكون المركب منهما ما قديما لكن لا بد له من علة تفيد الوجودا نية لانه لا يمكن

أن يحدثنى قديم الوحدانية له بالعرض وأما أن كان أحد هذه الأمور طائفة بحدوث الآخر
والآخر ليس شراً لما يقبه كالحال فيما مضى والموصوف الغـ بـ جوهرية فان كان الموصوف
قديمًا ومن شأنه أن لا تعاقبه الصفة والمركب قديم وإذا كان هــ هذا هكذا فليس يصح أن يجوز
محدوث وجود مركب قديم إلا أن تبين على طريق الاشعرية أن كل جسم محدث لانه لا يوجد
مركب قديم وحدوث اعراض قديمة أحدها التركيب لان أصل ما عنون عليه وجوب حدوث
الاعراض انه لا تكون الاجزاء الى تركيب منها الجسم عندهم لا بد افتراق فاذا جاوزا مركبا
قديمًا يمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون فاذا جاز هذا يمكن
أن يوجد جسم ذو اعراض قديمة ولم يصح لهم أن مالا يخلو عن الحوادث حادث وأيضا قد قيل ان
كل مركب إما يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما هو جديده من قبل
شيء هو واحد بذاته وإذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا
الاعل ان واحد ان كان أزليا نفعه الذي هو افادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت
موجودة واحدة هو فعل دائم زلي لا في وقت دون وقت فان الفاعل الذي يتعاقب فعله بالمفعول
في حين خروجه من القرة الى المـ عمل هو فاعل محدث ضرورة ومفعوله محدث ضرورة وأما
الفاعل الاول ففيه تعاقب بالمفعول على الدوام والمفعول يشعر به القوة على الدوام فعلى هــ هذا
ينبغي أن يفهم الامر في الال تعالى مع جميع الموجودات وهذه الاشياء اذا لم يكن أن يتبين في
هذا الموضع فلنضرب عنها اذن العرض عما هو ان يـ ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من
الاقاويل هي اقاويل غير برهانية وأكثرها سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون حذلية فان
الاقاويل البرهانية قابلة جدا وهي من الاقاويل بمنزلة الذهب الابريز من سائر الامعان والدر
المخالص من سائر الجواهر وان رجح الى ما كنا فيه (قال) ابو حامد فكل مسالككم في هــ هذه
المسئلة فخيالات الى قوله لا محالة (قالت) حاصل هذا القول في الاعراض على من قال ان الاول
يعقل ذاته ويعقل غيره وان علم له لم بذاته غير علمه بغيره وهذا تمويه فان هذا يفهم منه معنيين
أحدهما أن يكون علم بدينه الشخص هو علمه بغيره هذا لا يصح البتة والمعنى الثاني أن
يكون علم الانسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهــ اذا صح وبيان ذلك انه ليست
ذاته أكثر من علمه بالموجودات فان كان للانسان كسائر الاشياء انما يعلم ماهيته التي تخصه
وكانت ماهية هي علم الاشياء فاعلم الانسان ضرورة به هــ هو علمه بسائر الاشياء لانه ان كان
غير اذاته غير علم الاشياء وذلك يـ في الصانع فان ذاته التي يسمى بها صانع ليست شيئا أكثر من
علمه بالمصنوعات وأما قوله انه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نفعه نفعيا له واثماره اثمارا له
فانه يريد ان لو كان علم الانسان بنفسه هو علمه بغيره لكان اذا لم يعلم بغيره لم يعلم ذاته أعني اذا جهل
الغير جهل ذاته واداعى العلم بالغير علمه فانه قول صادق من جهة كاسب من جهة لان ماهية الانسان
هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فلا ادعى معلوما فاقده جهل جزأ من
ذاته واذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فمضى هذا العلم عن الانسان هو نفي علم الانسان بنفسه
لانه اذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد انتفى علم الانسان بنفسه وأما
المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الانسان وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الانسان انتفاء علم

الإنسان بنفسه. وكذلك الحال في الأشخاص فإنه ليس علم زيد بغيره وهو نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بغير (قال) أبو حامد فإن قيل هو لا يعلم العبراني قوله لأن الذات واحدة (قالت) كلامه اللاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة يعني على أصول لهم يجب أن تتقدم فنتكلم فيها فاتهم إذا لم لهم ما وضعوه منها وزعموا أن البرهان قادهم اليه لم يلزمهم شيء من هذه الالزامات كلها وذلك أن القوم يضعون أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لانها في موادها ذواتها أو جدي شيء ليس قائما في مادة علم أنه عالم وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها صارت علما وعقلا وإن العقل ليس شيئا أكثر من الصور المتجردة من المادة وإذا كان ذلك كذلك فيها كان ليس مجردا في أصل طبيعته فالتالي هي في العقل مجردة في أصل طبيعتها أحرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء وكان العقل ليس شيئا أكثر من ادراك المعقولات كان العقل منها هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها اعتقلا وإنما تصبر علة لا يتجر يد العلم قلوب صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منها هو العلم قول من جميع الجهات فإن أنفي شيء في غير مادة فالعلم من العلم قول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد ولأن العقل ليس هو شيئا أكثر من ادراك نظم الأشياء الموجودات وترتيبها ولكنه واجب فيها هو عقله مغاير أن لا ينفك في عقل الأشياء الموجودات وترتيبها إلى الأشياء الموجودة وإنما خرمه قوله هنالك كل عقل هو هو هذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومكمل به وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء ولذلك كان العقل منها مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فإن كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذي يمتد مقصرا عن ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجوده وجوده واجب أن يكون ههنا العلم بالنظام الذي منه هو السبب في النظام الذي في الموجودات وإن يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا يعقله شيئا خارجا عن ذاته لأنه كان يكون معلوما للموجود الذي يعقل لعله له وكان يكون مقصرا وأداهم ههنا من مذاهب القوم فهمت أن معرفة الأشياء يعلم كالمعقول ناقص لأنه علم لها بالقوة والعقل المغاير لا يعقل إلا ذاته وأنه لعقله ذاته يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي تقتضيه القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات وهي التي تسميها الفلاسفة الطبائع فانه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون من قسرة عقل شبيهة بالعقل الذي فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كليا ولا جزئيا فإذا فهمت ههنا من مذاهب القوم انحلت

لك جميع الشكوك التي أوردها هذا الرجل عليهم في هذا الموضع وإذا أنزلت أن العقل الذي
هناك شبيه بعقل الإنسان لمقت تلك الشكوك المذكورة فإن العقل الذي فيها هو الذي
يلحقه التعدد والكثرة وما ذاك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه برئ عن الكثرة
اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذي
فيها فادرا كذات الشيء غير ادرا كانه مبدء للشيء وكذلك ادرا كغيره غير ادرا كانه
ذاته بوجه ما ولكن فيه شبهة من ذلك العقل وذلك العقل هو الذي أفاده هذا الشبه
وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل برهنة من النقائق التي لمقتها في هذا العقل منا
مثال ذلك أن العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان هذه افعالا هو المعقول
من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة له ضرورة من قبل
موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل
شيء هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا بجملة ناقصة فهي موجودة له من قبل حي بجملة
كاملة وكذلك ما وجد عاقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل وكذلك
كل ما وجد له فعل عاقل كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت افعال جميع الموجودات
افعال عقلية كاملة حكيم وليست ذوات عقول فهي هنا عقل من قبله صارت افعال الموجودات افعالا
عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعف الحكماء والذي يطلب هل المبدء الاول بعقل ذاته أو
بعقل شيئا خارجا عن ذاته فان وضع انه بعقل شيء خارجا عن ذاته لم يمان يستكمل بغيره وان وضع
انه لا بعقل شيئا خارجا عن ذاته لم يمان يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هؤلاء القوم انهم
نزهوا الصمات الموجودة في الباري تعالى وفي المخلوقات عن النقائق التي لمقتها في المخلوقات
وحملوا العقل الذي فيها عليهم بالعقل الذي فيه وهو حق شيء بالنزبه وهذا كاف في هذا الباب
ولكن على كل حال فلان ذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل ونزبه على الغلط اللاحق فيه
(الوجه الثاني قال أبو حامد) هو ان قولهم الى قوله من كل وجه (قلت) بحصيل الكلام ههنا في
سؤالين أحدهما كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وأنه يوجد في
عقل الإنسان من هذا ما هو الذي وقعنا على وجوب وجوده في العقل الاول والسؤال الثاني هو
هل يتكثر علمه بتكثير المعلومات فانه محيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على
الوجه الذي يمكن ان يحيط علمه بغير المتناهي (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس يمنع في العلم
الاول ان يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمنع عنه الفلاسفة ان يكون بعلم غيره
وذاته علما مقترفا من جهة انه يكون هناك علوم كثيرة وانما امتنع عنه مدغم ان العقل
مستكمل بالمعقول ومعقول عنه بل هو عقل غيره على جهة ما بعقله نحن لكن عقله معقولا عن
الموجود المعقول لانه وقد قام البرهان على انه علمه لا وجوده والكثرة التي في العلم لا
ان يكون عالما لا بنفسه بل بعلم زائد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تعالى نفي
كثرة المعلومات الاعلى طريقة الجدل في عقله السؤال من الكثرة التي عنه مدغم الى الكثرة التي
في المعلومات نفسه افعال من افعال العلم ساطعين لانه أوهم انهم كما نفون ذلك الكثرة التي هي
من حامل ومحمول كذلك نفون الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات يمكن الحق في ذلك انه

ليس تعدد المعلومات في العلم الاولي كعدد حركات العلم الاولي وذلك انه لا يمكن ان يكون
الانسان متعدد من وجهين احدهما من جهة العلم الاولي وهذا التعدد الكلي والتعدد
الثاني تعددها في انفسها في العلم من جهة العلم الذي يلحق بالانسان الاول كقول (قالت)
الموجودات تعدد في جميع الارواح والاشياء تعدد في العقل متلا وهو واحد من الامور الكلية
التي يصحح الارواح الموجودة في العالم وهو متعدد بعدد الارواح وهو بين انهما انهما العلم
الاولي عن معنى الكلي انه يرتفع هذا التعدد في هذا التعدد ليس شأن العقل منا
ادراكه الا لو كان العلم متاهوا هو بعينه ذلك العلم الاولي وذلك متعيل ولذلك امكن في ما قال
القوم ان لا يقول هذا يتوقف عندنا لا تعدد وهو الغير عن التكيف الذي في ذلك العلم
وايضا قالوا العقل متاهوا هو علم الوجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل
وكل ما كان العلم منا اكثر كلفة كان ادخل في باب العلم بالقوة وادخل في باب نقصان العلم
وليس يصح على العلم الاولي ان يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة
لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فاذا كان ترى القوم ان العلم الاولي يجب ان يكون علما بالفعل
والا يكون هناك كلفة اصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الانواع المتولدة عن
الجنس وانما امتنع عندنا ادراكه لانها لا نهاية له بالفعل لان المعلومات عندنا متفصلة بعضها عن
بعض فاما ان وجدها علم تعدد فيه المعلومات فاما تنهاية وغيرها متناهية في حقه سواء هذا
كله مما يرفع القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا
هذه الكثرة وهي متغيرة عنه فعلم واحد بالفعل سبحانه لكن تكيف هذا المعنى وتصوره
بالحقيقة يمنع على العقل الانساني لانه لو ادرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل
الباري تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالثخص عندنا هو العلم بالفعل علمنا ان علمه هو
اشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وان كان لا كليا ولا شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله
تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الايات الواردة
في هذا المعنى (قال ابو حامد) وقد خالف ابن سينا عند هذا غير من الفلاسفة الى قوله
وتخصيله (قالت) الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك ان القوم انما نقول ان يعرف غيره
من الجهة التي بها ذلك الغير اخس وجودا للابرار جمع المعلومات والاشرف وجودا اخس لان
العلم هو العلوم ولم ينفعه من جهة انه يعلم ذلك الغير بعلم اشرف وجودا من العلم الذي يعلم نحن
به الغير بل واجب ان يعلمه من هذه الجهة لانه الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه واما
النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الاولي فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من اجل
هذه المسئلة الى القول بانه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من اجل ما قلنا وهو بالجهة
لثلاثين به علمه علمنا الذي في غاية النخالة فابن سينا انما رام ان يجمع بين القول بانه لا يعلم
الا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم اشرف مما يعلم به الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته
وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وان كان لم يشرح هذا
المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا استحي من سائر الفلاسفة
بل هو قول جميعها واللازم عن قول جميعهم واذا تقرروا ذلك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا
الرجل

الرجل من اجل كل الحكم مع ما ظهر من موافقة الرجل في كل ما كان لهم (قال ابو حامد)
محييا عن الفلاسفة فان قيل انما ثبت الى قوله وهذا محال (تم طان) او جاء به بحسب ما قلنا
من ما كان العلم واسد الى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كله كلام طويل غاية
خطي او جدي وتصويرها احكام في نصير بالاسمعة في كون علم الله متجددا جنتان فيجيب ما انه
يظهر ان في المتعولات منها احوال لا تتكرر ذوات المعقولات اكثر منها كما يظهر في الموجودات
أحوال لا تتكرر الذوات بكثرته بل ان الشيء واحد وهو موجود ضروري ويمكن وان هذا
اذا كان موجودا فهو دليل على وجود علم متجدد مطابعا لما لم يكن غير متناهية فالجدة الاولى
التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الامور الذهبية التي تلحق المعقول في النفس وهي
قوة شبيهة بالاحوال في الموجودات عند اعتبار الاضافات الموجودة فيها والاسلاب وذلك
ان الاضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها انها احوال لا تتكرر المعقولات بها ويجمع
على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور المضافة هي من هذا الباب فهو بمثابة هذه الجدة
فان الاضافة والمضافين علوم كـ بـ و ان علمنا بالابوة مثلا غير علمنا بالاب والابن والحق ان
الاضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات واما الاضافة التي في
المعقولات فهي ان تكون حلالا أولى منها من ان تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله
لانه شبه العلم الانساني بالعلم الازلي ورام ان يحله عما يظهر في العلم الانساني فقد نقل الحكم
من الشاهد الى العايب في موجودين في غاية التباين لاف في موجودين مشتركين في النوع
أولى النفس بل مختلفين غاية الاختلاف واما الجدة الثانية فهي اننا نعلم الشيء بعلم واحد ونعلم
اننا نعلم بعلم هو حال في العلم لم الاول لاصفة زائدة عليه والدليل على ذلك انه يمر الى غير نهاية واما
ما جاوب به من ان هذا العلم هو علم ثان وانه لا تسلسل فلامعنى له اذ مع روف من أمراته
بتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالما بالشيء غافلا عن انه يعلم انه يعلم ان يكون اذا علم
انه يعلم فقد علم علما زائدا على العلم الاول بل العلم الثاني هو حال من احوال العلم الاول ولد لك
لم يمتنع عليه المرور الى غير نهاية ولو كان علما قائما بذاته زائدا على العلم الاول لم يصح فيه المرور
الى غير نهاية واما المحجة التي الزم بها الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين
يعترفون ان علوم الله تعالى غير متناهية وانه علم واحد فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل
لا مساومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لانه كالمخلصومهم عنها الا بان يضعوا ان علم
الباري تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فانه لا أجهل ممن يعتقد ان علم الله تعالى
لا يخالف علم المخلوق الا من باب السكينة فقط وهذه كلها أقاويل جدلية والذي يعتمد
عليه ان علم الله تعالى واحد وانه ليس معلولا عن المعلومات بل هو عللة لها والشيء الذي
أسماه به كثيرة هو اعمري كثير واما النفي الذي مع اولاته كثيرة فليس يلزم ان يكون
كثيرا بالوجه الذي به المعلومات كثيرة وعلم الاول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة التي
في علم المخلوق كما انتفي عنه التغير بتغير العلوم والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم
وأما هذه الاقاويل التي قيات هي نهاية كلها أقاويل جدلية وأما قوله ان قصدها ليس
هو معرفة الحق وانما قصده ابطال أقاويلهم وإظهار دعواهم الباطلة فقصده لا يليق به

من الله في صفة الشر وكيفية لا يكون ذلك كذلك يصح ما لا يتعد هذا الرجل من الصانع
وقال الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها الله تعالى في كتاب الفلاسفة ومن
تعاليمهم وهو ان اذا احدث الله في قلب من الواجب ان يذكر فضلهم في الظن وما ارضوا به
عقولنا ولو يكن لهم الاصناعة النطق لكانوا يصنعون على جميع من عرف مقدار هذه
الصناعة شكرهم عليها وهو من عرف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التاليف ويقول انه
لا سبيل الى ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ العلوفتها الى ان استخرجها من كتاب
الله تعالى فيجب ان يستعان من كتبهم ونماذجهم بمقدار ما استعادهم منها حتى بان اهل زمانه
وعظم في حلة الاسلام صوته وذكرا ان يقول فهم هذا القول وان يصرح بذكرهم على الاملاق
وذكر علومهم وان وضعنا انهم يحفظون في اشياء من العلوم الالهية فانما انما تصحج على خطتهم
من القوام التي علمونا بها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزمونا على التوفيق على
خطا ان كان في آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا المقصد لكان
ذلك كافي في مدحهم مع انه لم يقل احد من الناس في العلوم الالهية قولاً بعينه بل وليس
بعض احد من الخطا الا من عساه الله تعالى بامر الهى خارج عن طمعة الانسان وهم
الانبياء فلا أدري ما جعل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل اسأل الله العزيم والمغفرة من
الزل في القول والعمل والذي حكاه عن صفة ايمان من اتبع الشريعة في هذه الاشياء هو
الذي يقوله محققو الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس
بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات او زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة
والمحققين من غيرهم من اهل العلم والله الموفق الهادي (قال ابو حامد) فان قيل هذا الاشكال
الى قوله في مسئلة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على
طريق المجدل في حال المناظرة فضلا على ان يثبت في كتاب فانه لا تنتهي افهام الجمهور الى مثل
هذه الدقائق واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في
هذا العلم محرم عليهم اذ كان المكافى في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما اطاعت به افهامهم
ولذلك لم يقتصر الشرح الذي قصده الاول تعاليم الجمهور في تفهيم هذه الاشياء في الباري
تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله تعالى لم تعب دما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا بل
واضطر الى تفهيم معاني الباري تعالى بتمثيلها بالحوارح الانسانية مثل قوله تعالى اولم يروا
انا خلقناهم مما علمت ايدينا انعاما ففهم لها ما يكون وقوله خلقت يدي فهذه المسئلة هي
خاصة بالعلماء الراستخمين الذين اطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يثبت في كتاب
الافى الموضوع على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتب وبعد تحصيل
آخر يضيق على اكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطنة فافادة مع قلة
وجود هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجمهور وهو بمنزلة من يسقى السموم
ابداً من كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم انما هي امور مضافة فانه
قد يكون سمى في حق حيوان شئ هو غدا في حق حيوان آخر وهكذا الامر في الاراء مع
الانسان اعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغدا في حق نوع آخر فمن

جعل الأرواح كلها لها فعل لكل نوع من أنواع النسيان بخلافه من جعل الانبياء كلها أغذية
لجميع الناس ومن جعل النظم كلها أغذية لغيره من جعل الأغذية كلها أغذية لجميع الناس
وليس الأمر كذلك بل فيها ما هو من النوع من الإنسان وغذاء لغيره من سقى الناس
من هو في حقه من فقد استحق القودوان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من هو في حقه
غذاء حتى مات وجب عليه القودا أيضا فلي هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا أوله لكن إذا تعدى
الشرع الجاهل فسقى السم من هو في حقه من على أنه غذاء فقد ينفى على الطبيب أن يستعمل
الصناعة في شفاؤه ولذلك استقرنا نحن الحكماء في مثل هذا الكتاب والأفعا كنا نرى أن ذلك
يكون لنا من أكبر المعاصي أن من أكل السم في الأرض وعقاب النفس دين مع يوم
بالشرية وإذا لم يكن بدم الكلام في هذه المسئلة فالتة في ذلك بحسب ما نفعه قوة الكلام
في هذا الموضوع عندهم لم يتقدم فبرناض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه
المسئلة فنقول أن القوم لما نظر إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان صنف مدرك
بالحواس وهي اجسام قائمة بذاتها مشار إليها وأعراض مشار إليها في تلك الاجسام وصنف مدرك
بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها أعني الجواهر والاعراض ووجدوا التي
لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الاجسام وأعني بالماهيات الاجسام صفات موجودة فيها بها
صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل وبخصوصة بصدور فعل من الافعال بصدورها أو خالفت
هذه الصفات الاعراض عندهم بأن وجدوا الاعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها
القائمة بنفسها محتاجة إلى الذات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها إليها أعني إلى
الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست بأعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة
الذات المشار إليها القائمة بنفسها حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا
على هذه الصفات في الموجودات المشار إليها أعني الاجسام من قبل أفعال جسم جسم من تلك
الاجسام الخاصة بها مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات التي بها صارت النباتات نباتاً من
قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيواناً من قبل أفعال الحيوان الخاصة
به وكذلك أدركوا أن في المجدات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال المجدات الخاصة
بها ثم لما نظر في هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات وتميز لهم في ذلك المحل بانقلاب
الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس بانقلاب تلك الصفات وتغيرها
مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدور فعل النار وهي التي
بها سميت النار ناراً إلى الصفة التي عنها يصدور فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها الهواء
هواء واستدلوا أيضاً على وجود هذه المحل بكون الذات المشار إليها تنفعل عن غيرها كما
استدلوا بالفعل على الصورة وذلك أنه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والافتعال هما عن شيء هو
طبيعة واحدة فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الاجسام الفاعلة المنفعله مركبة من طبيعتين
فاعلة ومنفعله فسموا الفاعل صورة وما هيته وجوهراً وسموا المنفعله موضوعاً وعنصر أو مادة
وظهر لهم من هذا أن هذه الاجسام المحسوسة ليست اجساماً بسيطة على ما يظهر للعس ولا
مركبة من اجسام بسيطة إذا كان كل جسم له فعل وانفعال ورأوا أن الذي يدرك الحس من

هذه هي الاشياء المشار اليها بالركبة من هذه الاشياء التي هي حواسها وحركاتها ولا تتم
 مادة وان الذي يترك العقل من هذه هي هذه الصور والاشياء التي هي حواسها وحركاتها
 العقل من الاشياء القائمة بها اعني الذي هو موضوعها وادراكها وحركاتها وتقوم في العقل
 الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالضرورة اعني العقل الذي تقوم به هي الاشياء
 المركبة من هاتين الطبيعتين فلما تجرت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في
 المحسوسات طبيعة من احدها قوة والاشياء في العقل نظروا الى الطبيعتين هي المتقدمة على الاخرى
 فوجدوا ان الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العقل
 والاعمال ايضا فافضى بهم الامر الى علة اولى هي بالفعل السبب الاول لجميع الدال فلزم ان
 يكون فعل لا محذور الا لا يكون فيه اقوة اصلا لانه لو كان فيه اقوة لكانت معلولة من جهة قوة علة
 من جهة فلم تكن اولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة فعل وجب عندهم ان
 لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم معلولا وجب
 ان يكون الاول عندهم عقلا فلهذه هي طريقة لقوم بجماعتها فان كنت من اهل القطرة العذبة
 لقبول المدلول وكنت من اهل الثبات واهل الفراغ فعرضة لك ان تنظري في كتب القوم
 ولومهم لم تقف على كتبهم من حق ارضه وان كنت ممن تفضيك واحدة من هذه الثلاثة
 فعرضة لك ان تفرغ في ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد الهدية في الاسلام فانك
 ان كنت من اهلهم لم تكن من اهل اليقين ولا من اهل الشرع فهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم
 ان يعتقدوا ان هذه الذات التي وجدوا انها مبدؤ العالم انها بسيطة وانها علم وعقل ولما رأوا ان
 النظام الموجود ههنا في العالم واجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه ففرضوا ان هذا العقل والعلم
 هو مبدؤ العالم الذي افاده ان يكون موجودا وان يكون معه قولاً وهذا بعدد من المعارف
 الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز ان ينسخ للجمهور عنه والكثير من الناس
 والافصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالقاتل له وأما
 تسميتهم ما فارق المادة جوهر فاتهم لما وجدوا الحد الخاص بالجواهر انه القائم بذاته وكان
 اول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم
 العالم واسم الحي وجب جميع المعاني التي افادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات
 الكمال وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شئ غير ملتفت اليه الا عند الجمهور
 والعام من الناس وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول وقوله وأي جمال لوجود
 بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم ولا مما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر
 ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات ولم
 تكن محلا للصفات الا ان تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو
 ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات انما صارت ذات ماهية به وهو الموجود العالم
 لموجودات باطلاق من قبل ان الموجودات انما صارت موجودة ومعلقة من قبل علمه بذاته وذلك
 انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعلقة وكانت موجودة بما هي اتم ومعلقة
 بعلمه فهو علة كون ما هي اتم موجودة ومعلقة والقوم اغما فروعاً عنه ان يكون علمه بالموجودات

على تصور علم الانسان بها الذي هو بطريقه خاصه علم الموجودات على العلم من علم الانسان ان قد
قام البرهان على هذا النوع من العلوم انما على مذهب الاشعرية فليس له طائفة أصلاً ولا ذات
لأن وجود ذات لا ما عليه لها ولا هي ما عليه لا يثبتهم وإن كان قد ذهب بعض الاشعرية الى ان له
ماهية خاصة بها تميز الذات عن سائر الموجودات وهذه الماهية هي ذات الصورية هي التي يدل
عالمها باسم الله الاعظم وقوله ثم يقال للموجودات مقتضاها من الكثرة مع الاقسام لهذه الخاصية
فانما نقول علمه عن ذاته أو غير ذاته الى قوله بذاته عن ذاته كلام في غاية الغرابة والخطأ كما به
أحق انسان بالخرى والافتقار فان هذا هو الزام ان يكون السكامل المتزعم عن صفات الموجودات
بالعلم والنقص على صفة الناقص المتعز ذلك ان الانسان من جهة انه شيء مركب من محل وعلم
موجود في ذلك المحل لم ان يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا كان المحل هو السبب في تعاقب
العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انساناً وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة
بالعقل المقترن الى ذاته لا بذاته وجب ان يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات وان
يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك سائر
الصفات قلت الشريعة والقوية في قوله أظهر فانه قد تبين ان من الصفات ما هو أحق باسم
الجوهرية من الجوهر القاسم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القاسم بذاته قائماً
بذاته وذلك انه قد تبين ان المحل لهذه الصفة ليس شيئاً قائماً بذاته ولا موجوداً بالفعل بل انما
وجده القيام بنفسه والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجهة المقابلة
للأعراض وان يظهر من أمر بعضها انها تحتاج الى المحل في الامور المتغيرة لان الأصل في
الأعراض ان تقوم بغيرها والأصل في الماهيات ان تقوم بذاتها الا ما عارضه هنا الاشياء الكائنة
الفاصلة من كون ماهياتها محتاجة الى موضوع فهذا الوصف هو أشد شيء بعدا عن طبيعة
الأعراض فتشبهه العلم الذي هنالك بالأعراض التي هنا كلام في غاية الضعف وهو أشد ضعفاً
من يجعل النفس عرضاً كالتمثيل والتزييع وهذا كاف في تهافت هذا القول كله ويخففه
فلنسم هذا الكتاب التهاوت باطلاق لانه تهافت الفلاسفة وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة
العرض وبخاصة علم الاول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية
البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة في ابطال قولهم الاول يجوز ان لا يشارك غيره في
جنس) ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه اقسام في حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم
يكن له حركات هذا منتهى ما حكاها عن الفلاسفة في هذا القول وفيه حق وفيه باطل اما قولهم
ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل فان كان أراد بالجنس المقول بتواطئ
فهو حق وكذلك الفصل المقول بتواطئ لان كل ماهية ذات صفة فهو مركب من ضرورة عامة
وخاصة وهذا الذي يوجد له الحد وأما ان عني بالجنس المقول بتشكيلك أعني بتقديم وتأخير
فقد يكون له جنس هو الموجود هو لا أو الشيء أو الهوية أو الذات وقد يكون له حد من هذا
النوع من الحد وفان امثال هذه الحدود مستعملة في العلوم من مثل ما قيل في حد النفس انها
استكمال الجسم طبيعي آلي ومن مثل ما قيل في حد المجموع هو انه الموجود لا في موضوع ولكن ليس
تكون في هذه في معرفة الشيء وانما يوثق به اليه طريق من ذلك الى كل واحد مما يدخل تحت امثال

هذه الخدود والى تصور بعينه وأما حكميته عن الفلاسفة أن اسم الموجوداتما يدل من
ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه في غير ما موضع ومأقوله أحد عشر من الابن
سيدنا فقط وذلك انه لما اتنى عنده ان يكون جنسها قولاً بتواطئ وانتفى أيضاً ان يكون اسماً
مقتبراً زعم انه اسم يدل على لازم عام للاشياء ومأقوله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازماً
يقول في جواب ما هو وايضاً ان كان يدل على لازم الاشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطئ أو
بإشتراك أو بلزوم آخر فان كان يدل بتواطئ فكيف يوجد عرض مقول متواطئ على أمور
مختلفة الذوات وأطن ابن سينا انه يسلم هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شئ
هو متفق وواحد الا من جهة تلك الاشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة اذ يلزم ضروره ان
يكون اللازم الواحد من طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة
واذا كان ذلك مستحيلاً فاسم الموجوداتما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها في
ذلك اتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التي وجودها مثل هذا الموجود فيسأ أول هو العلم في سائر
ما يوجد فيها في ذلك الجنس مثال ذلك ان قولنا حار مقول بتقدمه وتأخره على النار وعلى
الاشياء الحارة والذي يقال عليه بتقدمه النار هي السبب في وجود سائر الاشياء الحارة
حارة وكذلك الامر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما أتت ذلك من الاسماء وكثر طبائع
ما يحتوي عليه العلم الالهي هو من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر
وتوجد في الاعراض ومأقوله في رسم الجوهر هو شئ لا معنى له بل الوجود هو جنس الجوهر
المأخوذ في صفة على نحو ما توجد اجناس هذه الاشياء في حدودها وقد بين ذلك أبو نصر في كتابه
في البرهان والامر عند القوم أشهر من هذا وانما علم ابن سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على
الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على
مقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن انه حينما استعمله المترجون انما يدل على هذا
المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد به المترجون ان يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والشئ
وقد بين لك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف ان أسباب الغلط الواقع في ذلك هو ان اسم الموجود
هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أهل اللغة مشتق الا أن المترجون لم يلاحظ
يحدوا في لسان العرب انما يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسونه الى الجوهر والعرض
والى القوة والعمل أعني لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لانهم ان بعضهم
معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي لا معنى
وبعضهم رأى لموضع الاشتغال الواقع في ذلك ان يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين
التي حكم فيها ما اشتق من لفظ الصبر الذي يدل على ارتباط المحول بالوضع ما يدل على ذلك
لمعنى لا يرى أن هذا أقرب الى دلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية
لكنه أيا صاته كان من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل العرب في الآخر
الى اسم الموجود والوجود الذي هو بمعنى الصادق هو الذي معهود هو غير مفهوم المساهية
ولذلك قد به لم المساهية من لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير المساهية في الماكب ضرورة
وهو في اللفظ المساهية واحدة لا المعنى الذي دل به عليه المترجون باسم الموجود فان هذا

هو الماهية بعينها فاذا قلنا ان الموجود منه جوهر وعرض لم نعلم ان يفهم من اسم الموجود المعنى
الذى دل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعينها وهو الدلالة المقولة
بتقديم وتأخير على ذات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود ولم نعلم ان يفهم منه ما يفهم
من الصادق ولذلك اذا فهمنا من المسئلة المشهورة عند القدماء وهى القاالة هل الموجود واحد
او اكثر من واحد وهى التى تكلم فيها ارسطو مع برمتيدس وما ليس من القدماء فى الاولى من
السماع الطبيعى فليس ينبغي ان يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على
عرض فى موضوع لكان قول من قال ان الموجود واحد متناقضا فى نفسه وهذا كله بين ان
ارناض فى كتب القوم وما فرغ من تقرير قوتهم اخذنى الرد عليهم فقال (قال ابو حامد) فهذا
تفهم مذهبهم - م الكلام عليه من وجهين الى قوله محال (قلت) وقد قلت ان هذا انما يلزم فى
المشاركة التى توجد من قبل الجنس المقول بالتواطى لان قبل الجنس المقول بالتشكيك
فاذا اتزل مع الله فى مرتبة الاول فى الالهية بامم مقول عام - بالتواطى فهو جنس فينبغى ان
يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود
قديم أصلا اشتراكا فى الجنس وان كان مقولا بتقديم وتأخير لم يلزم ان يكون المتقدم علة للآخر ثم
(قال ابو حامد) مناقضاتهم فنقول هذا النوع الى قوله صانعين (قلت) اما التركيب الذى
يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذى يكون عن الشئ لذى بالقوة والشئ الذى
يكون بالفعل لان الطبيعة التى يدل عليها الجنس ليست توحدا بالفعل فى وقت من الاوقات خلية
من الطبيعة التى تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كاش
فاسد وله فاعل لان الفصل من شروط الجنس من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد عن يمين الفصل
مقارنه كل واحد منهما صاحبه بجهة ما شرطى وجود الآخر والشئ بعينه لا يمكن ان يكون علة
لشرط وجوده فله ضرورة علة هى التى افادته الوجود بان قربت الشرط بالشرط فيه وعندهم
أيضا ان القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان فعلا فبالعرض والمقبول ما كان فعلا وان كان
قوة فبالعرض وذلك ان ليس يتميزا المقبول فيه من القابل الامن جهة ان أحدهما بالقوة شئ آخر
وهو بالفعل الشئ المقبول وكل ما هو بالقوة شئ آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشئ لا يترو ويحلج
الشئ الذى بالفعل ولذلك ان انفى ههنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فلا علة قائم بذاته لذلك
القابل هو جسم لا عرض ضرورة فان القبول انما هو - أولا للجسم أو ما هو فى جسم فان
الاعراض لا توصف بالقبول ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة ولا بالجملة مالا ينقسم وأما
فاعل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان وأما قابل ليس بجسم ولا فى جسم مستحيل الا
ما تشكك كوافيه من أمر العقل الذى بالقرءانه اذا كان المركب من موصوف وصفه ليست زائدة
على الذات كان كائنا فاسدا او كان حسما ضرورة وان كان مركبا من موصوف وصفه زائدة على
الذات من غير ان يكون فيه قوة فى الجوهر ولا قوة على تلك الصفة مثل ما يقول القدماء فى الجرم
السمائى لم يلزم ضرورة ان يكون ذا كمية وان يكرر جسمه - لانه اذ انعمت الجسمية عن تلك
الذات الحاملة لاصفة ارتفع عنها ان تكون قابلية محسوسة وكذا ذلك يرتفع ادراك الحس عن تلك
الصفة فتعود الصفة الى الموصوف كلاله - جامعة لا يفرجها ان الى مع - فى واحد - يعطى لان العقل

والقول قد ينشأ من أمرهما التماس معنى واحد لأن التكرار في العلم من جهة
الموضوع وبالحال يوضح أقوم آثاره فالتدليس على الذات ليس شأنا كثيرا من وضعهم
حسب ما قد هنا ولا غير لما عرفت. وهم لا يشعرون لأنهم إذا نزلوا الكلمة التي هي الجسمانية
أو وضع أن يكون في نفسه معنى محسوسا لم يكن هناك شأنا على ولا يجوز أن جعلوا على عامل
والجزم لم يمار في السابق كما لم يكن أن يكون علة لا رتبة ولا ذلك هو الواحد البسيط الحق
وقوله أن تعليله لم كله المتساويين بأن قسمتهم بأمر واجب الوجود بأنه إذا استعمل بدل ذلك
ماليس له علة لم يلزم الأول ما لم يوه من الصفات الواجبة الواجب الوجود ليس يصحح لأنه إذا
وضع موجود ليس له علة وجب أن يكون واجب الوجود بنفسه كما أنه إذا وضع موجود
واجب الوجود بنفسه وجب أن لا يكون له علة. وإلا لم يكن له علة فاعرف أن ينقسم إلى
شئين علة ومعلول ووضع المتكلمين الأول مركبا من صفة موصوف يقضى أن يكون
له علة فاعلة فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود هو ضد ما وصفه من كونه من
الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيها إلى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا
والإطالة فيه وما أماله من أن الأول تعالى أن لم يستعمل في حقه أن يكون مركبا من موصوف
وصفة هي عين الموصوف فقد قلنا على أي جهة يستحيل وعلى أي جهة لا يستحيل وهو كونها
مقارفين للأرد وأما قوله أن برهانهم على نفي الانتمية ليس بمانع أن يكون ههنا الهان
أحدهما علة السماء والأخر علة الأرض أو أحدهما علة المعقول والأخر علة
المحسوس من الأجسام ويكون بينهما مباينة ومقارفة لا تقتضي تضادا مثل المباينة التي
توجد بين الحرارة فأنها توجد في محل واحد فقول ليس يصحح لأنه إذا فرض اختراع
الموجودات وابتداعها للطبيعة واحدة وذات واحدة لا طوائف مختلفة لزم ضرورة متى وضع شيء
من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الأولى أن يكونا متساويين في وصف
متباينين في وصف والذي يقباينان به لا يخلو أن يكون من نوع تباين الاختصاص أو من نوع
تباين الأنواع فإن كان من نوع تباين الأنواع قيل عليه ما لم ياله باشترك الاسم وذلك
خلاف ما وضع لأن الأنواع المشتركة في جنس واحد هي أما تضاد أو أما مباينة التضاد وهذا
كله مستحيل وإن كان تباينها بالاختصاص فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما أن
وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض وأنهما مقولة عليهما بتقديم وتأخير فالطبيعة الأولى
أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة حتى يكون مثلما يتدع السماوات هو المتدع
للعلة التي ابتدعت الأساطيسان وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع إلى وضع علة
أولى أعني من يضع أن الأول يفعل بوسائط عال كثيرة أو يضع أن الأول علة بنفسه إلى العوالم
قامت من علة ومعلول فإن البحث عن هذه العال هو الذي اضطر بنا إلى علة أولى بحسب ما هو
كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقا من بعض أعني ليس بعضها عللا لبعضها كما كان من
العالم شيء واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي دل على إبطاله قوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة
إلا الله لفسدنا (قال أبو حامد) فإن قيل إنما يستحيل هذا في قوله لا على التعيين (قلت) حاصل
ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون لا يخلو أن يكون الفصل الذي يقع به
الانتمية

اللازمة في واجب الوجود هو من وجوب الوجود ان يكون متلازمين لشرط وجوب
الوجود فان كان المتصل الذي له بغيره شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما
فلا يتركان في وجوب الوجود واجب الوجود واحد منهما كانه لو كان السوداء شرطا في
وجوب اللون والبيضاء شرطا في اللونية لم يترقا في اللونية وان كان المتصل الذي به
يتركان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض وهما
اشنان لان حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان انواع شرط
في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لاعلى التخصيص والعميم لانه
لو كان كذلك لم يمتدح في وجود اللون فهو بما يذهب هذا القول عما يدين الخدم ما ان هذا
انما عرض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطابع وليس الامر عندنا
كذلك بل انما فهم من واجب الوجود امر اسلمنا وهو لا لعله والاسلاب غير ماله فكيف
يستعمل في نفي ماله لعله مثل هذا حتى يقال لا يتخلوان يكون ماله بغيره ماله لعله
شرطا في كونه لعله له أولا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن ههنا الكثرة ولا
افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لعله له وكان ماله لعله له واحدا ووجه فساد هذا
القول فيجاءهم هو ان ماله لعله نفي محض والذي ليس له لعله فكيف يكون له شرط هو
السبب في وجوده وهذه مغالطة فان الاسلاب الخاصة التي تجري مجرى الاسماء للدولة
وهي الاسلاب التي تستعمل في تعيين الموجودات بعضها من بعض لها عمل وشرط وهي التي
اقتضت لها ذلك السلب كما لها السبب وشرط هي التي اقتضت لها الاوصاف اليجابية
فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات اليجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة
لعله لعله لعله فلا فرق بين ان يقال فيه واجب الوجود أولا لعله له فالحوس هو من التكلم
بمثل هذا القول لان خصوصه واما المعاندة الثمانية فتخصيلها ان قولهم لا يتخلوان يكون ماله
يقين واجب الوجود شرطا وليس بشرط فان كان شرطا لم ينفصل أحدهما عن الثاني
من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له
فصل به ينقسم وهو مثل قول القائل اللون ان رجمته أكثر من واحد فلا يتخلوان يكون
ما ينفصل به لون عن لون شرطا في وجود اللون أولا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم
ينفصل أحدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون بجمعية واحدة وان لم يكن
واحد منهما ما شرطا في وجود اللونية فانيس اللون فصل ينفصل به عن لون آخر وهذا كذب ثم
قال هو عن الفلاسفة في هذا اجابا فقال فان قيل هذنا يجوز في اللون الى قوله من يبيت
العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة بناء ههنا على القول بان الوجود هو عرض في الموجود
أعني الماهية وعندهم هو بان الوجود في كل شيء هو غير الماهية وزعم ان قولهم انما بنوه
على هذا والفرق الذي أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما الزموا من امر اللونية والفصول
التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك أحدها ان فصول الجندس هي علتها الجنس سواء
انزلت للجنس وجودا غير ماهية أو ماهية نفس وجوده لانه ان كانت فصولا للوجود وكان
الوجود للون غير ماهية اللون لزم ان لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولا لماهية

القول بل فصلوا العرض من اعراضه وذلك لفرق من مستحيل وكذلك الحق هو اننا اذا قسمنا القول
 لفصوله فقلنا الوجود لاولن بمسا هو لون انما يكون بالهـ بل اما لانه ابيض واسود او غير ذلك من
 الالوان فلم نقسم عرض اللون وانما قسمه من اجزاء هو الالون فالقول بان الوجود عرض في الوجود
 باطل بهذا المعنى والاعتراض وجوابه عن الاعتراض كلام ساقط وقوله انهم ينوون في التثنية
 هل في التركيب بالذات والفصل في ثم ينوون ذلك على نفي المساهبة وراء الوجود في قولنا
 الاخير الذي هو اساس الاساس بطل عليهم الكل كلام غير صحيح فان بنيتهم في التثنية بالعدد
 في شيئين بسـ يطابق مع قول عامـ ما الاسم بالتواطى امر بين بنيتهم فانه متى اتزلنا التثنية
 والاشتراك في شيئين بسيطين عاد البسيط مركبا وتخصـ بل القول في هذا ان الطبيعة المسماة
 بواجب الوجود وهي التي لا علة لها وهي علة لغيرها لانه لا يحصل وان يكون واحدة بالعدد او
 كثيرة ثم ان كانت كثيرة فلا يحصل وان يكون كثيرة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطى
 او واحدة بالنسبة او ذلك يكون واحدة بالاسم فقط فان كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمر
 واحدة بالنوع فهي ذات هيولى ضرورية وذلك مستحيل وان كانت مختلفة بالصورة واحدة
 بالجنس المقول عام بالتواطى فهي مركبة ضرورية وان كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة
 الى شئ واحد فلا يجمع من ذلك مانع وعضـ اعلى لبعض نفعي الى اول فيها وهـ هذه هي حال
 الصور المعارقة للوادةـ مد الفلاسفة واما ان كانت اعلى مشترك في الاسم فليس مانع يمنع من
 ان يوجد منها اكثر من واحد فان هـ هذه هي حال الاسـ باب الاول الاربعة اعنى الفاعل الاول
 والصورة الاحيرة والعاية الاحيرة والمادة الاحيرة فيكون ذلك ايسر بمحضـ بل من هذا النوع من
 التخصـ شئ محضـ بل ولا يفضى الى المبدء الاول كما ظن ابن سينا ولا لانه واحد ولا بد (المسلك
 الثاني) لا لارام وهو اننا نقول الى قوله وكلاهما محالان عندهم (قلت) اما انت ان كنت
 فهمت ما قلناه قبل هـ فاذن ان ههنا اشياء بينهما اسم واحدـ بل لا عموم الاشياء المتواطئة
 ولا عموم الاشـ بل المشتركة بل عموم الاسماء المتشابهة الى شئ واحد المشترك وان خاصة
 هـ هذه الاشـ بانه ان ترزق الى اول في ذلك الجنس هو العـ لانه لا يلى لجميع ما ينطق عليه ذلك
 الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الاشـ بل المحارة وهـ بل اسم الموجود
 المقول على الجواهر وعـ لى سائر الاعراض ومثل اسم الحركة المعول عـ لى الحركة في الوضع
 وعـ لى سائر الحركات فاستفتحت الى توقيف على الخلل الذي في هذا القول وذلك
 ان اسم العـ قل يقال على القول المعارقة عنـ والقوم يتقدم وتأخذـ بل وان فيها عـ لا أولا
 وهو العـ لى في سائرهما وكذلك الامر في الجوهر والدليلـ بل على ان ليس لها طبيعة واحدة
 مشتركة ان يكون بعضها عـ لى لبعض وبما هو عليه اثني فهو متقدم على الاول وليس يمكن
 ان تكون طبيعة عـ لى العلة والمعلول واحدة بالجنس الا في الاعمال الشخصية وهـ هذا النوع من
 المشاركة هو من ناقص للمشاركة الجنسية فان الاسـ بل المشتركة في الجنس ليس في الاول هو العلة
 في سائر بل حركاتها في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شئ بسيط والاشياء المشتركة في معنى مقول
 عامها تقدم وتأخير يجب ضرورية ان يكون فيها اول بسيط وهذا الاول ليس يمكن ان يتور
 فيه اثنيتية لانه ساهما عرض لثان واجب ان يكون في مرتبة من الوجود وفي طبيعة هـ فيمكن

هنا الطبيعة مشتركة لهما الشئ كان في الشئ تلك الجنس الحقيقي فيجب ان يكونا في نفس
 زائدة على الجنس فيكون كل واحد منهما ما مركبا من جنس وفصل وكل ما هو بهذه الصفة فهو
 محدث وبالمجمله فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب ان يكون واحدا لانه ان لم يكن
 واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لان الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك لانه
 كما انه ليس للخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الاشياء المتعددة في الوجود المختلفة
 بالزيادة والنقصان ليس لها نهايتان من طرف واحد فان سيقا لم يعرف بوجود هذه الطبيعة
 المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطى وبين الطبائع التي لا تتشرك الا في اللفظ
 فقط او في عرض بعدلزمه هذا لا يترافق مع المسألة السابعة في ابطال قولهم ان وجود
 الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب
 له كالماهية لغيره والسكالم عليه من وجهين الى قوله لا تنفي الوحدة (قلت) لا ينقل أبو حامد
 مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد ان الوجود من الشئ
 يدل على صفة رائدة على ذاته لم يحز عنده ان تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في المحركات لانه
 لو كان ذلك كذلك لكان الشئ علة وجوده ولم يكن له فاعل فلزم عنده من هذا ان كل ما
 وجوده رائد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الاول عنده ليس له فاعل وجب ان يكون
 وجوده عين ذاته ولذلك ما عانده أبو حامد ان شئ الوجود يلزم من لوازم الذات ليس يصح
 لان ذات الشئ هي تامة لازمة وليس يمكن ان يكون الشئ علة وجوده لان وجوده شئ من عدم
 على ماهيته وليس وضعه ماهيته هي آية هو دفع ماهيته كما قال بل اعماها وحباب الماهية
 والانية وادأوضه عن الوجود لاحقا من لواحق الموحد وكان الذي يعطى وجود الاشياء في
 الاشياء الممكنة هو الفاعل فيجب ان يكون ما لفاعل له اما ان يكون لا وجود له وذلك مستحيل
 واما ان يكون وجوده هو ماهيته لمكن هذا كله مناه على عاقل وهو ان الوجود الشئ لازم من
 لوازمه وذلك ان الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم ماهية الشئ هو والذي يدل على الصادق
 ولذلك كان معنى قولنا هل الشئ بوجوده في ماله سبب بقضيه وجوده فهو قوة قولنا
 هل الشئ له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول ارسطاطاليس في أول المقالة الثالثة من كتاب
 البرهان واما اذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشئ بوجوده لازم من لوازمه بقضيه وجوده وأما
 اذا هم من الموجود ما يفهم من الشئ والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وأخباره
 ما كان فلا يترقى في ذلك ماله علة وما ليس له علة ولا يدل على معنى رائد من معنى الموجود وهو
 اراد بالصادق وان دل على معنى رائد على الدأب على انه معنى ذهني ليس له خارج النفس
 وجوده بالاقوة كالمال في الكلى فهذه هي المجمله التي بها انظر القديس في ابيه الا لا فائدة
 موجودا بسيطا واما الماهية كما هي من أهل الاسلام المتأخرين فانهم لما سزعوا انهم نظروا في طبيعة
 الوجود عاها ووجود آل بهم الامر الى وجود بسيط بهذه الصفة والطريقة التي يمكن عند
 ان تلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية ذهوان المرحوبات الممكنة لوجوده في جوهرها
 مخرجها من القوة الى الماهية بل ان يكون ضريبة مخرج هو باله على اعني ذاء لا يخرجها
 ويخرجها من القوة الى الماهية فان كان المخرج هو انصاف من طبيعة الممكن وحب ان يكون له مخرج

وان كان ذلك من طبيعة الممكن ايضا اعني الممكن في جوهره ونسب ان يكون ههنا غير واجب
 في جوهره غير ممكن فيقتضيه ههنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب المحركة المارة الى غير نهاية قائما
 اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منهما ممكن وجب ضرورية ان يكون
 الموجب لها اعني الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذ قد ماهر من امرها وجوب
 المرور منها الى غير نهاية اعني الاشياء المحركة في جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك
 أصلا لما كان سبيلا الى حدوث الحركة وانما وجب ان ينصل الوجود الحادث بالوجود الازلي
 من غير ان يلحق الاول تغير بواسطة الحركة التي هي من جهة قديمة ومن جهة حادثة والمتحركة
 بهذه الحركة هو الذي يغير هذه ابن سينا واجب الوحد وبغيره وهذا الواجب من غيره لم يكن
 يعدم ان يكون جسمه متحركا على الدوام فان هذه الحركة ممكن ان يوجد حادث في جوهره
 والفاصل عن الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعيدة تارة كقائمة ذلك يعرض للوجودات
 المكانية الفاسدة مع الاجرام السماوية ونسب ان هذا المتحرك واجبا في الجوهر ممكن في الحركة
 المكانية وجب ضرورية ان ينتهي الامر الى واجب الوجود باطلاق أي ليس فيه امكان أصلا
 لافي المتحرك ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه حقيقة بسيطة ضرورية
 لانه ان كان متحركا كان ممكن الا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهو هذا النحو من البيان كاف
 عندي في هذا الطريق وهو حق فاما ما يريد ابن سينا في هذه الطريقة ويقول ان الممكن
 الوجود يجب ان ينتهي اما الى واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى
 الى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوحد ومن غيره ان يكون لا رما عن واجب الوجود
 لانه وذلك انه زعم ان الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى
 واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخطا لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان
 أصلا ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة انما ممكنة من جهة واجبه من جهة
 لانه تدبير القوم ان الواجب ليس فيه امكان أصلا لان الممكن يقتضي الواجب وانما الذي
 يمكن ان يوجد شيء واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة أخرى مثل ما يظن الامر عليه
 في المحرك السماوي اذ هيما فوق الحرم السماوي اعني انه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في
 الاثر وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماوات ان في جوهرها واجبة من غيرها
 ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضح ان هذا لا يصح بالبرهان الذي اسندناه ابن سينا في
 واجب الوجود في ان يفصل هذا التصصيل وعين هذا التعيين كان من طبيعة الاقوال العامة
 الحديثة وهي حصل كان من طبيعة الاقوال البرهانية ويذهب ان تهم ان الحدوث الذي صرح
 اشهر به في هذا العلم هو من نوع حدوث المانع ههنا وهو الذي يكون في صور او حوادث
 الى سمونها الاشياء صعات نفسانية وتسميها بالاسباب صور او هذا الحدوث اما يكون من
 شيء آخر في زمان وبديل على ذلك قوله تعالى اوليبر الدين كفر وان السموات والارض كانتا
 رةا وقوله تعالى ثم اسندت الى السما وهي ذاتها لا تبقه واما كيف حال طبيعة الموحود
 الممكن مع الوجود الضري في تلك صفة السرعة لم ندره عن أفهام الناس ولان معرفته ليست
 صريحة في سمادة الجواهر واما الذي تزعم الاشياء من ان طبيعة الممكن مختزعة وحادثة من

غير شيء فهو الذي يحالفهم فيه الفلاسفة من قال عنهم بحدوث العالم أول ما يقولون أن الله إذا دامته بالحقبة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من الشريعة هو أن الله عن المضاد حتى سكنت عن الشيء ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله فقال إذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الإيمان وفي بعض طرق الحديث إذا وجد ذلك أحدكم فليقرء قل هو الله أحد فاعلم أن بلوغ الجمع هو إلى مثل هذا الغالب هو من باب الوسوسة ولذلك قال فذلك محض الإيمان (قال) المسلك الثاني هو أن نقول وجود الأماهية إلى قوله ما لا يزيد عليه (قلت) هذا الفصل كله مغاظة سفسطة فإني أقول لم يضعه الأول وجود الأماهية ولا ماهية بل وجودها وانما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وإن هذه الصفة انما هي مستفادها من المعامل واعتقدوا فيها هو بسيط لا فاعل له إن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الأماهية وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود لأنه لا ماهية له أصلاً كما بنى هو كلامه عليه في معانديهم ولما وضع أنهم يرفعون الأماهية وهو كذب أخذ يشنع عليهم فقال إن هذا لو كان معقولاً لكان يكون في المقولات موجوداً لا حقيقة له يشارك الأول في كونه لا حقيقة له فإن القوم لم يضعوا وجود الأماهية له باطلاق وانما وضعوا الأماهية له بصفة ماهيات سائر الموجودات وهذا الوضع هو موضع السفسطة لأن اسم الأماهية مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك أن المعدوم لا يتصف بشيء عنه أو يجانف فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الثمارة أو أنه جهل وهو أقرب إلى الثمارة منه إلى الجهل. لأننا نقول إن هذه الثمارة داعية إلى ذلك ولما قوله أن معنى واجب الوجود صفة استحائية أنه ليس له علة فغير صحيح بل قولنا في واجب الوجود هو فيه صفة استحائية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلاً ولا علة من خارج ولا هي خروجه وأما قوله أن الوسب أن زاد على الوجود فذلك دعاء الكثرة وإن لم يزد كيف يكون هو الأماهية والوجود ليس بأماهية فكذلك ما لا يزيد عليه فإن الوجب ليس صفة زائدة عنهم على الذات وهي بمنزلة قولنا فيه أنه ضروري وأرلى وكذلك الوجود ادافه مقامه عند هذه لم يكن أمراً زاد على الذات وأما أن في هذه عرضاً كما تقول ابن سينا في الموجود المركب فذلك دعيه أن يقال كيف كان البسيط هو نفس الأماهية الآن يقال كيف يعود العلم في البسيط هو نفس العالم وأما أن في الموجود ما بهم من الذات وعلى هذا يصح الاعتقاد أن الموجود في البسيط هو نفس الأماهية (المسألة التاسعة) في تعبيرهم عن انما الذي يدل على أن الأول ليس بحسب إلا من طريق أنه قد صح عنه أن كل جسم محدث فما أوهى دليله وأبعد من طبيعة المدلول لما قد دم من أن بياناتهم التي بناء عليها أن كل جسم محدث بيانات محتالة وما أحرى من جزر مركباً كما حكيت ههنا من الأشعرية أن يجوز وجود جسم قد لا يكون له إلا بعض الأجزاء على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثلاً فلا يصح برهانه على أن كل جسم محدث لا ينشأ ذلك على حدة الأجزاء والقدماء من الفلاسفة فلهذا ليس يميزون وجود جسم قديم من ذاته

بل من غير ذلك لابد عند فهم من موجود قديم بذاته هو ان يصار به الجسم القديم قدما
 لكن ان غفلنا آثاره لم في هذه الموضع صارت جدلية فلست بين في مواضعها وأما قوله في
 الاعتراض في هذا فلنا قد أبطلنا الى قوله كان معلولا فانه يريدانه قد تم فكلم فيجاسا فلف وقال
 انه لا دليل لهم على أن واجب الوجود بذاته لا يكون جسمه الا بمعنى واجب الوجود بذاته لا لعله
 له فاعلم ان من دعوا وجود جسم لا لعله فاعلمه لا سيما اذا وضع جسمه ما به في طاعة من يقدم
 لا بالهيئة ولا بالكمية وبالمجمل مركب قديم لا مركب له وهي معاندة صحيحة لا ينقص عنها الا
 باقوا بل جدلية وجميع ما في هذا الكتاب لا يفي حامي على الفلاسفة ولا فلاسفة عليه أو على ابن
 سينا كما أفاو بل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها وذلك لا معنى لانطوى بل في ذلك
 وقوله يجب سماع الاسم بذاته من ذاته لا يقتضيه في ذاته من قبلها كان قدما فاذا وضعنا
 نفس قديما من قبل ذاته ووضعنا الذات له للصفات فلم تصدر الذات قديما من أجل غيرها
 (قات) قد يلزمه أن يكون القديم مركبا من عدة ومعلول وان تكون الصفات قديمة من قبل
 عدة وهي الذات فان كان المعلول ليس شرطافي وجوده فالقديم هو العلة فلنقل ان الذات القائمة
 بذاته هي الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم أن يصعوا شيئا قديما بذاته وأشيء قديمة بغيرها
 وهو ع هذه هو الاله وهذا بعينه هو الذي ذكره على من قال ان الاله قديم بذاته والعالم قديم
 بشيء أي بالاله وهم يقولون ان القديم وحده وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله ان انزلنا
 مو حود الامم وجدله هو مو حود الامم مركبا لا مركب له وانزلنا مو حودا واحدا من هذه الصفة
 أو كذا برين مما لا يستحيل في تقدير العقل هو كله كلام مختلف فان التركيب لا يقتضي مركبا
 أيضا ففرضي الامر الى مركب من ذاته كما ان العلة ان كانت معلولة فانه يغضي الامر الى عدة
 غير معلولة ولا أيضا اذ أدى البرهان الى مو حود لا موجد له أمكن أن يبرهن من هذا انه واحد
 وأما قوله انه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وذلك مو حوب لانهات التركيب في الاول
 فنتر صحيح فان التزم لا ينعين الماهية على الاول وانما ينعين أن يكون هناك ماهية على نحو
 الماهية التي في المعلولات هذا كلام حدي مما رى وقد تقدم من قولنا الاقار بل المقصود ان
 تقبل في هذا الكتاب على اصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي
 الى مو حود في مرمى وانه لا يصدر الجسم من الخضر وري الا بواسطة مو حود هو من جهة
 غير مرمى من جهة ممكن وهو الجسم السماوي وحركته الدورانية ومن أفتق ما يقال على اصولهم
 ان كل جسم هو قوة مهيبة وان هذا الجسم انما له القوة البهيمية تنافها في الحركة من مو حود
 ليس بجسم (قال أبو حامد) يجب سماع الاعتراض الذي ادعى أن لا يكون له افعال عند الفلاسفة
 الا انما ان الذي هو مركب من نفس وبدن فان قيل لاني الجسم الى قوله والجسم (عاب) اما القول
 بان لا حساسات لخلق الا حواس فانه اذا فهم من التحليل ان يكون كان الامر لصادق بالصدق
 بل ان انه لا يكون جسم فيه ايشاهد الا عن جسم ولا جسم متنفذ الا عن جسم متنفذ فانه
 لا يمكن ان يكون الجسم المتعلق ولو يكون الجسم المتعلق ان كان لا يكون من عدم لا بد من عدم ولا
 لا يكون الا حساسات المتعلق اليه الا من اجسامه اذ ليس ساو عن اجسام متساوية اليها وذلك بان ينقل
 الجسم من الجسم في حواسه من معدن حذيفة به جسم الماهية الا في جسم المتعلق بان ينقل من جسم
 الماهية

الماء الى الصفة التي بانتمائها انتقل عنه ما يسمى الماء وحده الى اسم النار وحده وذلك يكون ضرورة من جسم فاعمل اما مشاركاً لانه يكون بالنوع واما بالجنس المقول بالتواطى او بتقسيم وتأخير وهل ينتقل شخص الجمعية المخصوصة بالماء الى شخص الجمعية المخصوصة بالنار فيه نظر واما قوله ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خالق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول يخفى من آراء الفلاسفة على رأى من يرى ان المعطى لصور الاجسام التي ليست متممة ولا نفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان يعطى ذلك جسم متمم ولا غير متمم فانها اذا رضع هذا وضع ان الجسم جسم متمم لم يمكن فيها ان تعطى صورة من هذه الصور الكثيرة الفاسدة لانفسها ولا غيرها فان النفس التي في الجسم انما تعمل بواسطة الجسم وما فعل بواسطة الجسم فليس يوجد عنه الا صورة ولا نفس اذ كل ليس من شأن الجسم ان يعطى صورة جوهرية لانفسه ولا غيره وهو شبهه بقول افلاطون في الصور المجردة عن المادة التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام ووجهتهم ان الجسم انما يعمل في حرارة او برودة او رطوبة او يسيوسة وهذه هي افعال الاجسام السماوية واهلهم فقط واما الذي يعمل الصور الجوهرية بغير جماعة المتتممة فهو موجود مفارق وهو الذي يسمى به واهل الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يعمل الصور في الاجسام هي اجسام دوات صور مثلها اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فالاجسام الحسية هي تعمل اجساما حية على ما يشاهد من الحيوانات التي يلد بعضها واهلها واما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وانثى فالاجرام السماوية واهلهم هي التي تعطى الحياة لانها حية ولهذا حجة غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها اولد لا اعرض ابوحامد عليهم السلام فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تخص بخاصية تميزها ان توجد الاجسام وغير الاجسام يريد ولم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام نفوس تخص بتوليد اثار الصور المتتممة وغير المتتممة وما غريب بسايم ابي حامد ان المشاهدة معدومة في تكرن جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا وانت ينبغي ان تعلم انه متى جردت اقوال الفلاسفة من المصانع البرهانية عادت اقوالهم حلية ولا بد ان تكون مشهورة ايمنا مكررة نريتها ان تكون مشهورة والعلة في ذلك ان الاقوال البرهانية انما تنبثق من الاقوال البرهانية اذ اعتمدت بجنس الصناعة الذي فيه انصرفوا كان متبادرا خلا في حد النفس او الجنس داخل في حده كن قدرا برهانا وما لم يظهر فيه ذلك كان قد لا غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تحديد طبيعة ذلك الجنس المنطوق به وتعددا لجهة التي من فلهما توحد الممولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وجهه على تقريرك احده في قول من الاقوال للموضوع في تلك الصناعة بيان تخضرا باصناف العين في رتب في النفس ان القول هو هي لذلك الجنس اولار من لوازم جوهره مع التقيد واما ما لم يخططر هذه المناسبة بهذه النماذج او خدعت خطورتها فان القول لمن لا يقى لذلك كان العمود بين البرهان والبيان الغالب في حق العقل ادق من الشرح عندنا صرنا نحن من انما التي بين النظر والنظر وبخاصة في الامور المادية عند قوم عجم لا اختلاف ما بالذات فيها مع ما بالعرض ولهذا ما ترى ان ما فعل ابوحامد من عمل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وبراهينها لم ينصر

في كتب العلوم على الشروط التي وصفوها في علم برهاننا كان من الحق في اننا قد
أوصافنا كثر الناس من جميع آثارناهم بالذي منع من هذا التعليل أعظم من الحرجي
حق الحق ولذا لم نعلم انفسنا كذبنا في هذه الاشياء قولا من آثارناهم ولا استبعدنا لولا
هذا الشر الذي في الحكمة أعني بالحكمة النظر في الاشياء صفتها في علمها بالبرهان
(قال أبو حامد) محمد أعلى الفلاسفة طاع قبل الحليم الاقصى أو الشمس الى قوله ليس يصح أصلا
(قلت) ما عرت كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فانه يوجب على الفلاسفة اعتراضا
بأنهم لا يقدرون على اثبات صانع سوى الحرم الهادي أو كانوا يصنعون في ذلك إلى
الحجاب بأصل لا يعتقدونه وانما يعتقدونه المتكلمون وهو قوطم إن كان السحاب يقدر
بحدود دون سائر القادر التي كان يمكن أن يكون عليها السحاب وله قوة مخصوصة والخص
قد يكون قديما فان هذا الرجل قد غلط في هذا المعنى أو غلط في التخصيص الذي ارادته
الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان التخصيص الذي تريد الاشعرية
انما هو غير الشيء امان من مثله وامان ضده من غير ان يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك
الشيء فاضطرت الى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضوع انما أرادوا
بالخصيص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الثاني فانه ليس عند الفلاسفة كمية
في موجود من الموجودات ولا كيفية الارهي النهاية في الحكمة التي لا تخلو من أحد الامرين اما
ان يكون ذلك أمرا ضروريا في طابع فعل ذلك الموجد واما ان يكون فيه من جهة الافضل فانه
لو كان عندهم في المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضي حكمة كما كانوا قد نسبوا الصانع الخالق الاول
في ذلك الى ما لا يجوز نسبتها الى الصانع المخلوق الاعلى جهة الذم ولم وذلك انه لا عيب أشد من
أن يقال ومن نظر الى مصنوع ما في كمية أو كيفية لم احتار صانع هذا المصنوع هذه الكمية
وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الماثرة فيه فيقال لانه أراد ذلك لا
الحكمة وعبرة في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله
أعني من أجل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فانما يفعل من أجل شيء ما وذلك
الشيء لا يوجد صادر عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدر بكمية محدودة وان كان لها
عوض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أي موضوع اتفق يقتضي أي فعل اتفق
لما كانت ههنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة أصلا
وامكانت كميات المصنوعات وكمياتها راجعة الى هو الصانع وكان كل انسان صانعا أو
نقول ان الحكمة انما هي في صنع المخلوق لافي صنع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد
في الصانع الاول بل نعتقد ان كل ما في العالم فهو محكمته وان قصرت عن كثير منها عقولنا
وان الحكمة الصانعة انما فيها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا في
غاية الحكمة فهذه ضرورة حكيم واحد هو الذي افتقرت الى وجوده السموات والارض ومن
فهم فانه ما من أحد يقدر ان يجعل المصنوع من الحكمة البهيمية علة نفسه فالقوم من حيث
أرادوا ان ينزهوا الخالق الاول ابتلوا بالحكمة في حقهم وسلبوه افضل صفاته (المسئلة العاشرة)
في بيان تعجزهم عن اقامة الدليل على ان الله المصانع علة وان القول بالدهر لازم لهم (قال)

أبو حامد يقول ان من ذهب الى ان كل جسم له وجود الى قبله وهي فلسفة (قلت) الفلاسفة
يقولون ان من قال ان كل جسم محدث وقدم من المحدث لا يحتاج من لا موجود اي من العدم
فقد وضع معنى من المحدث يشاهد قط وهذا يحتاج ضروري الى برهان فاما ما جعل عليهم من
الاعتراض ان في هذا القول حتى (زعمهم) القول بالعدم فقد ثبت الجواب عن ذلك فيما سلف فلا
معنى للاعتراض في الامران الجسم عندهم سواء كان محدثا او قديما ليس مستغلا في الوجود
بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم راجعة على تصور ما هي عليه في الجسم المحدث الا ان الخيال
لا يساعد كقيمة وجوده في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك انما اراد ارسطو ان يبين
كون الارض مستندة على ما فيها من الزلزال محدثا لتصور العقل متبعا للعلم ثم ينقلها الى الازلية
وذلك في المقالة الثانية من السماء والعالم وانما انقضى بالاشاعات التي ظلم الفلاسفة اخذ
بجواب عنهم وهو مما ندم لا جواب عنهم فقال كل ما لا علم له الى قوله هو لا (قلت) كل هذا قد وقع
الجواب عنه والتعريف عرفت من ان القابل للتصديق فلا معنى لاحاد قال كازم في ذلك واما
الدهرية فالجسم هو الذي اعتمدت عليه وذلك انه لما انقطع الحركات عند باب الجرم السماوي
وانقطع التسلسل ظنت انه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس وليس كذلك واما الفلاسفة
فانهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجرم السماوي ثم اعتبروا الاسباب المعقولة فأدخروا
الامر الى موجود ليس بحسوس هو علة وجوده ولا وجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى وكذلك
نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الابدية واما الاشهر به فانهم جحدوا الاسباب المحسوسة
أي يقولوا يكون بعضها اسبابا لبعض وجه لواءه الموجود المحسوس موجودا غير محسوس
بنوع من الوجود غير مشاهد ولا محسوس وانكروا الاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن
الانسان عما هو انسان (قال أبو حامد) معاندا لفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل على ان
الجسم الى قوله لا أصل له (قلت) قد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له
علة وفهم من ممكن الوجود ما له علة لم تكن قصة الموجودين الذين القضاة فان لفهم
ان يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود
الضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي افضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو ان يقال ان
كل موجود فاما ان يكون ممكنا او ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة من طبيعة
الممكن تسلسل الى حقيقة قطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية اذا جاوز
أيضا ان من الضروري ما له علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي
له علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة وانما اراد ابن سينا ان يطابق
بهذه القصة رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك ان الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة
هو ضروري بغيره واما هل الضروري بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته ففيه نظر ولذلك كانت
هذه الطريقة محتملة اذا سلك فيها هذا المسلك فاما ما سلكه فهو محتمل ضرورة لانه لم يقدم
الموجود اولا الى الممكن الحقيقي والضروري وهي القصة المعروفة بالطبع لوجودات ثم قال
أبو حامد مجيبا للفلاسفة في قولهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له اجزاء هي
علائه فان قيل لا ينكر ان الجسم الى قوله أصلا (قلت) هذا القول لازم لزموا لاشك فيه لمن سلك

طريقه واجب الوجود في اثبات موجود ليس محتمل والثاني هو انه الطريق في اثباته انما
 التقديم وانما الاول من تلكها انما يصح ان يقال انما اشرف من طريقه التقديم
 وذلك ان التقديم انما يصح والى اثبات موجود ليس محتمل هو مبني على الكل من امورنا
 وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة تفضي اليه فيما رجع اعني الى اثبات موجود الصفة التي انما
 التقديم من النظر في طبيعة الموجودات هو وجوده ولو افترضنا ان كان ما قال محتمل انما
 ليست تقتضي وذلك ان واجب الوجود بذاته اذا وضع موجودا فبما يفتي عنه ان يكون
 مركبا من مادة وصورة والحال ان يكون له حد فادخله موجودا مركبا من اجزاء فبما
 شأنها ان يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم وانما صدق على العالم وانما انه واجب
 الوجود هذا كله ادعاء ان ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا ان الطريق التي
 سلكها في اثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا يفتي بالطبع اليها الاعلى وهو الذي
 قلنا واكثر ما يلزم هذا القول اعني ضعف هذه الطريقة عند من يضع ان ههنا حجابا بين
 غير مركب من مادة وصورة وهو ذهب المشائين لان من يضع مركبا فبما من اجزاء فبما
 فلا بد ان يكون واحدا بالذات وكل واحد في شئ مركب فهو من قبل واحد بصفته اعني
 بسطاطون من قبل هذا الواحد صار العالم واحدا اولئك يقول الاسكندر انه لا بد ان يكون
 ههنا قوة روحانية سارية في اجزاء العالم كما يوجد في اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزائه
 بعضها ببعض والفرق ههنا ان الرباط الذي في العالم قديم من قبل ان الرباط قديم والرباط
 الذي بين اجزاء الحيوان ههنا كائن فاسديا لشخص غير كائن ولا فاسديا للنوع من قبل ان الرباط
 القديم من قبل انه يمكن فيه ان يكون غير كائن ولا فاسديا لشخص كالحال في العالم فتدارك
 الخالق تعالى هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله
 ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من اصحاب ابن سينا الموضع هذا
 الشك قد تناولوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفارقة وقالوا ان ذلك
 يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي اودعه في فلسفته المشرقية قالوا
 وانما ههنا فلسفة مشرقية لانهم اذهب اهل المشرق فانهم يرون ان الالهة عندهم هي
 الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعون طريق ارسطاطاليس في اثبات المبدء
 الاول من طريق الحركة واما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير مارة وبينا الجهة التي منها
 يقع اليقين وحلنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا ايضا على طريقة الاسكندر في ذلك
 اعني الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطاطاليس
 طريقة اخرى لكنهم اأخذوا من المبادئ التي بيدها ارسطاطاليس وكنا الطريقتين صحيحة لكن
 الطريقة الاشهر في ذلك هي طريقة ارسطاطاليس وليكن اذا حققت طريقة واجب الوجود
 عندى على ما اضعه كانت حقوا وان كان فيها اجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدم العلم بالصناعات
 المحركات الوجود في الجوهر والعلم بالصناعات الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان
 نقول ان الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود وفي الجوهر
 الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود باطلاق وهو
 الذي

للذي لا قوة فيه أصلاً في الجوهر ولا في غيره لأن من أنواع الحركة شواهد كثيرة لا يمكن حصرها
 مثال ذلك أن الجسم المتحرك إما أن يكون له وجود في الجوهر المتحرك في ذاته وإما أن يكون
 يكون هناك جسم أقدم منه ويظهر من أمره أنه يمكن الوجود في الحركة التي في المكان فمن وجب
 أن يكون الجوهر له واجب الوجود في الجوهر ولا يكون فيه قوة أصلاً لا على حركة ولا على غيرها
 ولا يصح حركته ولا يكون ولا يغير ذلك من أنواع التغيرات وما هو بهذا الصفة فليس جسم
 أصلاً ولا قوة في جسم والجرام العالم الأزلانيها واجب الوجود في الجوهر إمامنا الكلية كالمثال
 في الاستقسات الأربع وإمامنا الشخص كالحال في الأجرام السماوية (المسئلة الحادية عشر)
 في هيئتهم يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويبلغ الإحسان والأنواع بنوع كلي (قال أبو حامد)
 فنقول أما المسلمون إلى قوله لا حركات العالم (قلت) هذا القول أعني أقدمه بوطئة لما من بينه
 وبين قول الفلاسفة في العلم القديم ليكون هذا القول أقنع في يادي الرأي من قول الفلاسفة
 وذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع من ينفى أن يكشف ظاهراً بهم أعاجيلوا
 الإله إنساناً أزلياً وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصفوفات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه
 وقدرته فلما قبل لهم أنه يلزم أن يكون جسماً قالوا أنه أزلي وإن كل جسم محدث فلمزهم
 أن يصحوا إنساناً في غير مادة فعلا لجميع الموجودات فصار هذا القول قولاً من الباشعريين
 والأقوال المنسوبة مقبولة جداً إلا أنها إذا تعقبت ظهر راختلافها وذلك أنه لا شيء
 أبعد من طباع الموجود والكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي وإذا كان ذلك كذلك
 لم يصح أن يوجد نوع واحد يختلف بالأزلية وعدم الأزلية كما يختلف الجنس الواحد
 في الفصول المقبولة له وذلك أن تمازج الأزلي من المحدث أبعد من تمازج الأنواع بعضها
 مع بعض فكيف يصح أن ينفذ الحكم من الشاهد إلى الغائب وهو في غاية المضادة
 وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنها ما يشترك الأسم
 اشتراكاً لا يصح معه النقل من الشاهد إلى الغائب وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان
 ليس تنطابق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان عن الإدارة وعن الإدراك الحاصل عن
 الحواس والحواس معتمدة على الباري تعالى وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما المتكلمون
 فأنهم يضعون حواس الباري تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاً فاذن إمامنا
 لا يشبهوا الباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للإنسان
 وأما أن يعلموها هي نفس الإدراك كما تقول الفلاسفة أن الإدراك والعلم في الأول هما نفس
 الحياة وأيضاً فإن معنى الإرادة في الحيوان هي الشهوة الباسطة على الحركة وهي في الحيوان
 عارضة لتأتم ما يقع في ذاتهم والباري تعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شيء
 بنفسه في ذاته حتى يكون سبباً للحركة والفعل أما في نفسه وأما في غيره فكيف يتخیلوا إرادة أزلية
 هي سبب لفعل محدث من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل أو كيف يتخیلوا الإرادة وشهوة
 حالها قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون أن يلحقها تغير وأيضاً الشهوة
 من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد إلا في جسم فالشهوة لا توجد إلا في جسم متنفس
 فاذن ليس معنى الإرادة في الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله فعل صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو

علم بالظن يمكن ان يصدر عنه كل واحد منهم ما يصدر الا فضل من الضدين دون الاستحسان
 العالم بهما يسمى العالم فاضلا ولذلك يقولون في الساري تعالى ان الانحصار ثلاث صفات
 وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئته جارية في الموحوبات بحسب علمه وان قدرته
 لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر هذا كله قول الفلاسفة في هذا الباب واذا اوردوا هذا
 كما اوردناه بهذه الحجج كان قولنا مقصدا لبرهاننا فاعلم انك ان تنظر في هذه الاشياء ان كنت من اهل
 السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلمت الصنائع التي فعلها
 البرهان فان الصنائع البرهانية اشبهت شيئا بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير
 اهل الصناعة ان يفعل فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل فعل
 صناعة البرهان وهو البرهان بعينه بل هذه الصناعة اخرى بذلك من سائر الصنائع وانما خالف
 القول في هذا العمل لان اهل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الا عن صاحب الصناعة
 وانما في الاقوال كثيرة فيها برهانية وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تتأني بغير صناعة
 ظن بالا قويل البرهانية انها تأتي بغير صناعة وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من هودا الصنائع
 البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي لم يمكن فيها قول الا صاحب الصناعة
 كما لم يمكن في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولنا صنائعا
 برهانيا وانما هو انما في غير صناعة بغيرها اشياء اعم من بعض فعل هذا ينبغي ان يفهم
 ما كتبناه ههنا ولذلك كان هذا الكتاب احق باسم التهاوت من الفرقتين جميعا وهذا كله
 عمدي تمتد على الشريعة فيخص عمالم تأمر به شريعة لا يكون قوى البشر متصرة عن هذا
 وذلك ان ليس كل ما سكنت عنه الشريعة من العلوم يجب ان يقتصر عنه ويصرح للجهل به و
 أدى اليه النظر اذ من عقائد الشريعة فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التلبط العظيم فينبغي ان
 يسلك من هذه الامور كل ما سكنت عنه الشريعة ويعرف الجمهور ان عقول الناس مقصرة عن
 الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصريح به في الشريعة اذ هو التعليم المشترك
 السبع السكافي في بلوغ ذلك وذلك انه كما ان الطبيب انما يفتحص من امر الهة على القدر الذي
 يوافق الاعضاء في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة تضرهم كذلك الامر في صاحب الشريعة فانه انما
 يعرف الجمهور من الامور مقدار ما يتوصل لهم به سعادتهم وكذلك الحال في الامور العملية
 وليكن العوض في الامور العملية عما سكنت عنه الشريعة اتم وخاصة في المواضع التي يظهر فيها
 من حيل الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك احتاج الفقهاء في هذا الجنس فتم من نفي
 القيس من رهم الظاهرية ومنهم من اثبتهم وهم اهل القياس وهذا يعني به هو لاحق في الاسرار العملية
 داخل الظاهرية في الامور العملية المستعملة في الظاهرية في الامور العملية والاسرار من المقتضيين
 في انفس السعد الا انما ليس بجهل وان يكون من اهل البرهان ولا يكون فان كان من اهل
 البرهان حكمه عنه على طريقته البرهان وعرف ان هذا النوع من الحكم هو خاص باهل
 البرهان وعرف بالواضح ان نبيه الشريعة اهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان
 كما يمكن من اهل البرهان فلا يجوز ان يكون مؤثما بالشريعة او كافرا فان كان مؤثما عرف
 سائر الحكم في هذه الاشياء كما بان بالشرع وان كان كافرا لم يعد على اهل البرهان

الصورة جساداً ومدركة ليس شيئاً أكثر من أنها إذا كانت كمالاً بالقوة كانت جساداً أو غير
مدركة وإذا كانت كمالاً بحضالاتها بالقوة كانت عقلاً وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني
وأقضية طبيعية ليس يمكن أن تثبت في هذا الموضع التبين البرهاني إلا بواجتماع ما شأنه أن
يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك في معرفة من ارتاض في صناعة المنطق
أو في ارتياض وأنه غير ممكن من هذا النوع من العارق وقفاً على أن ما ليس منه فلا أصل فهو فعل
وليس بحسب لأن كل منفعل بحسب عندهم في مادة فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه
الاشياء أنما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الاشياء لا في هذه الاشياء
انفسها التي اعترض عليهم هذا الزجل فهذا هو القوم على أن ههنا موجود هو عقل محض وما
رأوا أيضاً النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي
علموا أن ههنا عقلاً هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل فقطعوا
من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب
والنظام الموجود في أفعالها وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته دواعي الموجودات كلها وأن
مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غير كالحال في العقل الانساني وأنه
لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو أن يقال كل عقل فاما أن يعقل ذاته أو غيره أو به فلهما ما جاءهم
يقال انه ان عقل غيره فلهما ما يعقل ذاته فليس يجب أن يعقل غيره وقد ذكرنا في هذا فيما
تقدم وكل ما ذكرنا فيه من القياس الشرطي الذي صاغناه على أنه فليس يصحح ذلك أن
القياس لا يصح الاحتياج بقدر المستثنى منه واللازم بقياس جلي أما زائد وأما أكثر من واحد
والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا أن كل ما ليس به عقل وهو في مادة فما
ليس في مادة فهو يعقل وذلك إذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي
قلنا انها عندهم نتاج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم أوائل أو قديمة من الأوائل وإذا
تأول ما قلناه كان قياساً صحيحاً الشكك الصحيح المقدمات اما صحة شككها فإن الذي استثنى منه هو
مقابل الثاني فنتج مقابل المقدم لا كما زعم هوانهم استثنوا مقابل المقدم وأما مقابل الثاني
ليكن ما كانت ليست أوائل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادي الرأي بها تصديق أتت في غاية
الشناعة لاسيما عندهم لم يجمع قط من هذه الاشياء شيئاً أو قد شوش العلوم هذا الرجل تشويشا
عظيماً أخرج العلم عن أصله وطريقه (قال أبو حامد) الفن الثاني قولنا اما وان لم قل الى قوله ولا
مانع منه (قالت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن العلامة شيئاً شديداً وهو أن البارئ تعالى
ليس له ارادة لا في الحوادث ولا في الكل ليكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة كصدور الضوء
من الشمس ثم حكى عنهم أنهم قالوا من كونه فاعلا يلزم أن يكون الماء والعلامة ليس ينفون
الارادة عن البارئ تعالى ولا يثبتون له الارادة البشيرة لأن الارادة البشرية اعماهي لوجود نقص
في المريد وانما هي المراد فإذا وجد المراد له تم النص وارتفع ذلك لان الفعل المسمى ارادة
والفعل يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن عالم وكل ما صدر عن
عالم وسكينة وصادر بارادة الفاعل لا ضرر وباطيها إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل
عنه كما حكى ههنا العلامة لانه إذا قلنا انه يعلم الشئين لم أن صدر عنه الصدقان معا وذلك

محال فسد وراخذ الضدين عده يدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة فكذلك ينبغي ان يفهم
 ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عده هم عالم يريدون عمله ضرورة وأما قوله ان الفعل
 قسمة انما طبعي واما ارادى فباطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبعي بوجه من الوجوه ولا ارادى
 باطلاق بل ارادى منزعه من النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اهم الارادة مقول علمها
 باشتراك الاسم كما ان اهم العلم كذلك أعنى العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان
 انفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة عنه وهذا هو المعهوم من ارادة الانسان والبارى
 تعالى منزعه عن ان يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا ضرورة الفعل مقتربا بالعلم
 وان العلم كما قلنا بالضرورة في العلم الاول بوجه ما علم بالشددين ففعله احدا الضدين دليل على
 انهم صفة اخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه انساني (قال أبو حامد) وهو اناس لم الى قوله
 لا جواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه ان يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ماصدر
 عن ماصدر عنه وما صدر من ذلك الصادر الى ماصدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب ان
 يكون عالما بكل ماصدر عنه بوساطة أو بتوسط واسطة وما ليس يلزم عنه ان يكون علمه من جنس
 علما لان علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم ثم (قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض
 على الفلاسفة فقال فان قيل لو قضينا الى قوله أمرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص
 فانه عارض فيه المعقول بالشيء مع ثم جاب هو فقال قلنا هذه الشناعة الى قوله بالارادة (قلت)
 يريد انه يجب عليهم ان كانوا ممن أوجبوا انه يعرف مصنوعة من قبل الله - ناعدا ان يلتزموا هذه
 الشناعة كما قالوا الشناعة اخرى من قدم العلم ونفي الارادة وهم لم ينفوا الارادة وانما نفوا الجزم
 الناص من انهم قال بتمتكون على من قال الى قوله - هذا لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من
 بقول انه لا يعرف الاذاته وقد حكى ما ذهب القوم في الجمع بين قولهم انه لا يعرف الاذاته وأنه
 يعرف جميع الوجودات ولدالك يقول بعض مشاهيرهم ان العارى تعالى هو الموجودات كلها
 وأنه المذهب بها فلا معنى لشكر القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا المعص - مشهورة
 - بلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الذين لا يحجبهم عما جفست ولا يتم ما شاركه
 أصلا بالجملة فكذلك في هذا المعص - ل مع ابن سينا ما احتج بقول من يقول من الفلاسفة انه
 يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي يحكم بها ابن سينا في ثبوت
 هذا المذهب وبسبب تعمله هو ايضا في معانيه هي مأخوذة من الاقوال المعروفة من الانسان
 وبرون نقلتها الى العارى تعالى وذلك لا يصح لان المعرفة بين مقولة باش - تترك الامم رذائل ان
 ما يقوله ابن سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما فاعلم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لا يمكن
 لا على فهو علم الانسان بالشيء لا يرى مثله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعتله ويعتبر
 عنه وسبب الفعل فيه هو التصور بالعقل وبما يوجد في هذا الجسم من المقدمات برده عليه أبو
 حامد وذلك ان كل من يعمل من الناس فعلا ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث
 وعن الثالث رابع فليس يلزم ان يجر الفعل العاقل الا وانما التي تلزم عن فعله الاول ونقول
 له ان هذا أمر موجود في الذي يفعل بارادة ممكنة اذا صحت عالما لا بفعل بارادة وعما قال
 هذا لان الذي انشده هو في ثبوت العلم للبارى تعالى ثبوت الارادة وله قال فهو لا يلزم

لأشرف منه يعني في الله ليس يلزم أن يكون الأول عقل عندهم من العلم بالالفعل الذي من عنده
 أو لا هو العلم الثاني والمعلوم الأول وكذلك ما حكى عنه من أنه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره
 لكان الإنسان أشرف منه وعلة وجوده لا تقع في هذا القول بأنه متى توهم الإنسان إنسانين
 أحدهما لا يعقل ذاته ولا يعقل غيره وحكم أن الإنسان الذي يعقل ذاته وعقل غيره
 أشرف من الإنسان الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل من
 قبل أن أحدهما فاعلم أنه لا يعقل ولا يعقل لا فاعلم قلنس أصبح هذه العقلة وما السج عن
 ابن سينا مقدمة جعلها هو في كل ذي عقل وهو أن الذي أكثر علمنا أشرف وكان فيما زعم أن
 نفى الفلاسفة الإرادة وتوهم الحدوث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدروا أن لا يشعروا أن الأول
 يعلم غيره لأنه إنما يعلم الفاعل المعقل معقوله الذهو غيره من حيث هو مريد له قال إن هذه
 الشبهة إنما تلزم الفلاسفة فقط يريد أن يكون المعلول الذي هو الإنسان أشرف من المله الذي
 هو الخالق تعالى لأنهم إذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الإرادة وإذا انتفت الإرادة انتفى
 العلم وما صدر عنه وهذا كما قد تقدم أنه ليس بهج أعني نفى الإرادة عن الماري ته إلى وإنما
 نفون الإرادة المحدثه ولا احتج عن ابن سينا بعبه دلمات يظن أنها عامة للعلمين المحدث والارثي
 أخذ يحتج عليه بما تقولوه الفلاسفة في هذا الباب من الفرق بين العلمين وهو شئ لازم له في
 الحقيقة فقال ثم يقال لم تذكر علي من قال من الفلاسفة أن ذلك ليس بزيادة شرف فإن العلم
 انما احتاج إليه غيره إلى آخر ما كتبه ولم يخصه ان هذه الادراكات كلها ان كانت لتقتصر في
 الآدمي فالباري تعالى منزعه عنها فهو يقول لأن سببنا أنه كما اتفقت مع أصحابك أن كونه
 لا يدرك الجزئيات ليس لنقص فيه إذ كان قد قام البرهان عندك على أن ادراك الجزئيات هو
 لموضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم أن يكون لنقص فيه إذ كان ادراك
 الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك والانفصال عن هذا كله ان علمه ليس يقتسم فيه
 الصدق والكذب المتقابلان بل الذي يقتسم الصدق والكذب هو العلم الإنساني مثال ذلك
 أن الإنسان يقال فيه أمان يعلم الغير وأمان لا يعلمه على أنه مائة متناقضان إذا صدق أحدهما
 كذب الآخر وهو سبحانه بصديق عليه الأمران جميعا أعني الذي يعلمه ولا يعلمه أي لا يعلمه يعلم
 يقتضي نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كنهه الأهو وكذلك الأمر في الكميات والجزئيات
 بصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم
 وأما من فصل فقال أنه يعلم الكميات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بذهبهم ولا لازم لاصولهم
 فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها
 وعلم الماري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفصلة عنه وإذا تقرر هذا فقد
 وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي الباب الذي
 يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولا يمكن على كل حال فأنذ كره نحن هذه الأبواب وننبه فيها على
 ما يخصهم أو نذكر ما سلف من ذلك (المسئلة الثانية عشر) في تهيئهم عن إقامة الدليل على أن
 الأول يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بآثاره إلى قوله عن الخطب والخيال
 (فأت) من أعجب الأشياء ما دعواهم أن حدوث العالم يلزم عنه أن يكون عن إرادة والحوادث

تحدثها حيث هي الطبيعة عن الإرادة وعن الإنسان ما التي تحدثت عن الإرادة نفس
الأمور المسماة وأما التي تحدثت عن الطبيعة فهي الأمور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث
الآن إرادة لمكانت الإرادة مأخوذة في حدوثه معلوم أن هذا الحادث هو الموجود من عدم العلم
والمعالم أن كان حادثاً فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادئ أمور طبيعية أخرى
منه تحدثت عن مبادئ ما أعني وهي الإرادة ولو كان إذا ثبت أنه وجوده عن فاعل أول أثر
وجوده على عدمه حيث أن يكون مراداً وان كان لم يزل مؤثراً لا وجود والمريد كما قال يلزم أن
يكون عالمه فقد شاركتهم الفلاسفة في هذا الأصل والقول كالم الذي حكمه عن المتكلمين
أخصاصاً منتهى لأن فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية ما قوله عن الفلاسفة أنهم
يرون أن ما يصدر عن البارئ تعالى يصدر على طريق الطبع فقول بلاط عليهم والذي يرون
في الحقيقة أن صدور الموجودات منه هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الإنسانية فإن كلتا
الجهتين بحقها النقصان وليس يقتسمان الصدق والكذب إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن
يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدوراً طبيعياً ولا صدوراً إرادياً على نحو مفهوم الإرادة ههنا
فإن الإرادة في الحيوان هي الحركة وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة
على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة ولا يعلم تلك
الجهة إلا هو سبحانه والبرهان على أنه مريد أنه عالم بالصدقين فلو كان فاعلاً من جهة ما هو
عالم فقط لفعل الصدقين معاً وذلك مستحيل فوجب أن يكون فعله أحد الصدقين باختيار
ومعاً يلبسون به في هذا الباب قولهم أن كل فعل إما أن يكون بالطبع أو بالإرادة وهم لا يفهمون
معنى الطبع ولا معنى الإرادة فإن معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان أولها صدور النار
إلى فوق وهوى الأرض إلى أسفل وهذه الحركة إنما تصدر عن الموجود إذا تحققت أمر عارض وهو
تكون الشيء في غير موضعه وهنالك قاسم يتغيره والبارئ سبحانه منزه عن هذا الطبع
ويطلقون أيضاً اسم الطبع على كل قوة تصدر عنها فعل عقل مثل الأفعال التي تصدر عن
الطباع فبعضهم ينسب هذه الطبيعة إلى أنها عقل وبعضهم يقول بأن ليس لها عقل وإنما تفعل
بالطبع وهم يقولون أنها صادرة عن عقل لأنهم يشبهونها بالأمور الصناعية التي تتحرك من
ذاتها وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة ولذلك يقول أرسطاطاليس رئيسهم أنه من الظاهر أن
طبيعة العقل مستولية على الشكل فما أبعد هذا الاعتقاد مما قولهم به أبو حامد وأما من يضرب
حكمًا كلياً أن العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر عنه فإنه يلزمه أن من لا يعرف غيره لا يعرف
ذاته ولما كان قد أبطأ على ابن سينا قوله أنه يعرف غيره بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في
ذلك ألزمه أن يكون الأول لا يعرف ذاته والالزام صحيح وأما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم
في هذا الباب بقولهم أن من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن أن يكون ميتاً فهو قول
أقناعي مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك أن من ليس بحى فليس هو ميتاً إلا أن يكون شيئاً
أن يقبل الحياة إلا أن يريد عيت ما يبدل عليه لفظ موت ويجاد فينمذيقهم هذا التقاب
الصدق والكذب وذلك أن كل موجود فاما أن يكون حياً واما جاداً هذا الذي فهمنا من الحيا
إنها مقولة بأشبه ترك الاسم على الأزل والفاسد وما قوله فإن عاد والى أن كل ما هو برئ عن

المادة في بعض النسخ فليس من المعلوم ان المادة لا يكون لها قوة ولا يدور لها شيء الخارج من موصفها الطبيعي وأما ما حكى ما يباعن احتياج العلم في بعض النسخ فليس من المعلوم ان الوجود اما ان يكون حيا او ميتا او كذا اشرف من الميت واليد واشرف من الحي فهو في ضروري فاما فهم من الميت التراث كانت المقدمات متشعبة واما قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس بحي حيا وعن ما ليس بعالم علم ويكون اشرف للمادة انما هو من موصفها ليس به انما الكل فقط يقول كذا لانه لو كان يصدر عن ما ليس بحي حيا لمكان ان يصدر عما ليس غير حيا وهو حيا وان يصدر عن شيء اتفق من أي شيء اتفق وان كان من الالاساس والمبانيات موافقا لافي الجنس المقبول بتقديم وتأخير ولا في النوع واما قوله ان قولهم ان ما هو اشرف من الحي فهو في غير قول القائل ما هو اشرف عما له سمع وبصر له سمع وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم يقولون عن المبدء الاول السمع والبصر واذ اجاز عندهم ان يكون ما هو اشرف من السمع والبصر ليس بسمع ولا بصر فيجوز ان يكون ما هو اشرف من الحي وعن العالم غير حي ولا عالم وايضا كما يجوز عندهم ان يصدر عما ليس له بصر ما له بصر كذا يجوز ان يصدر عما ليس له علم ما له علم وهذا الكلام مسقطا في مقام جذا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر اشرف عما له سمع وبصر لا باطلاق بل من جهة ما له ادراك اشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان العلم ليس فوقه شيء في اشرف لم يجز ان يكون ما ليس بعالم اشرف مما هو عالم مبدءا كان او غير مبدء وذلك ان المبادئ لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجز ان يكون غير العالم منها اشرف من العالم كالحال في المعلومات العامة وغير العامة فشرقية المبدء ليس يمكن ان تفضل شرقية العلم الا لو فصلت شرقية المبدء الغير العالم شرقية المبدء العامة وليس يمكن ان تكون فضيلة المبدء اشرف من فضيلة العلم ولذلك وجب ان يكون المبدء الذي في غاية اشرف في القائمة من الفضيلة وهي العلم وانما الفرق القوم من ان يصغوه بالسمع والبصر لانه يلزم عن وصفه بما ان يكون ذاتا نفسا وانما وصف نفسه في الشرح بالسمع والبصر تنبها على انه سبحانه لا يقوته نوع من انواع العلم والمعرفة ولم يمكن في تعريفه هذا المعنى للجمع وهو الالبا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلم ولا يجوز ان يجعل من عقائد الشرح المشرقة للجميع كما جرت عادة كثير من المتأخرين الى العلم بالشرعية فجميع ما تضمنه هذا الفصل وتوابعه وتمت افت من أبي حامد فان الله وانا له راجعون على زوال العلماء ومساختمهم لطالب حسن الذكر في امثال هذه الاشياء اسأل الله ان لا يحولنا من حجب بالدنيا عن الاخرى وبالادنى عن الاعلى ويختم لنا بالحسن انه على كل شيء قدير (المسئلة الثالثة عشر) في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات المتقدمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك الى قوله ولا يوجب ذلك تغيير ذات العلم (قلت) الاصل في هذه المشاعبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس احد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان للاشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة بالعقل والعلة في الادراك هو المدرك نفسه فلا يشك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدد مدد هاو اما جوابه عن ذلك بانه يمكن ان يكون ههنا علم نسبة المعلومات

[illegible]

ذلك من قبيل ان كل ما تحله الحوادث مستندهم فهو حادث وهذه معانيد جديدة فان الحوادث
متما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تنسب جوهر الحادثة فيه ومنها ما تحله وهي
الحوادث التي لا تنسب جوهر الحادثة لها كالحركة في المكان لا ينسب المتحرك وكالاتمة
والاضاوة القديم ايضا من مالا تحله حركة اضلا ولا جامادات اضلاوه واليس يحسم ومنها
ما تحله بهن الحركات وهو القديم الذي هو جسم كالاتم السماوي فو اذا كان هذا
التمصيل تدعيه الفلاسفة فهذه المعانيد هي معانيد باطلة لان الكلام انما هو في القديم الذي
ليس بجسم ولما أتى بهذه المعانيد للفلاسفة أتى بحجرات الفلاسفة في ذلك وحاصله انهم انما
منعوا ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحوادث فيه لا يتناول ان يكون من ذاته او من غيره
فان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث فهو معانيدهم في قولهم انه لا يصدر عن القديم
حادث بوضعهم الفلك قديما ووضعهم ان الحوادث تصدر عنه وانفسا لهم عن هذا هو ان الحادث
ليس يمكن ان يصدر عنه من قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عن قديم بجوهره وحادث في
حركته وهو الجسم السماوي ولذا لك صار عنه بداهة كالتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق
والحدث المطلق وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة
الدورية السماوية عندهم فانهم عندهم قد جمة بالنوع حادثة بالاجزاء من جهة ما هي قديمة
صارت عن قديم ومن جهة اجزائها الحادثة تصدر عنها حوادث لانهاية لها وانما منع
الفلاسفة وجود الحوادث في الاول لانه ليس بجسم والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول
لا يوجد عندهم الا في جسم والمتميز عن السادة لا يقبل وحاصل معانيد القسم الثامن قياسهم
وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز ان يكون علمه شيئا بعلم الانسان اعنى ان تكون
المعلومات هي سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها مثل ما ان المصبرات هي علمه ادراك
البصر والمغفولات علمه ادراك العقل حتى يكون على هذا فعله الموجودات وخالقه لها هو علة
ادراكها لعله خالقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه على قياس علمنا لان علمنا
معلوم الموجودات وعلمه علمه لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحوادث ومن
اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا زليلا والانسان لها كائنات فاسد او بالجملة فقد تقدم ان الامر في
علم الاول مقابل الامر في علم الانسان اعنى ان علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات انما ساعلة
لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) في تجزيهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى
بحركته الدورية (قال ابو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهي الحركة الارادية الى
قوله تحكم محض لاستدله (قلت) اما ما وضع في هذا القول من ان كل متحرك اما ان يتحرك من
ذاته واما ان يتحرك عن جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى قسرا معروف بنفسه واما ان
كل ما يتحرك من ذاته فليس المتحرك فيه غير المتحرك فشيئ ليس معروفا بنفسه وانما هو مشهور
والفلاسفة يتكفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه هو غير
المتحرك باسألهم مقدمات اخرى معروفة بنفسها ومقدمات هي نتائج براهين اخرى وهو امر يوقف
عليه من كتبهم وكذلك ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج فانه
ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي وضعت ههنا على انما مقدمات معروفة بنفسها سافها

الاطوار حركاتها ان حركتها هي خارج ومتم لها هي معروفة بغيرها اما ان الحركه من ذاته
 لا من جسم من خارج هو تحرك اما من جوهر او من مادة او من منتهى وانه ليس يمكن فيه
 ان تحركه عن شيء لا يحسن ولا يفسد فان له من خارج ذلك ما ليس بجسم فانه معروف
 بنفسه وتدرج في هذا القول تكافئ ان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن الحركة الى فوق
 اولى بالاشياء من سائر الارض والامر في ذلك معروف بنفسه واما انه لا يتحرك بجوهر او بطبيعة فهو
 من في الاشياء التي تتحرك حينا وتسكن حينا لان الذي بالطبع ليس له ان يفعل الصدين واما
 في الاشياء التي تحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى برهان واما ما وضع ايضا في هذا القول من
 ان المادة الذي يسمى طبيعة فانه ليس يتحرك من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير ملائم له
 فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويسكن فيه حتى واما ما وضع ايضا فيه من ان المتحرك دورا
 ليس له مكان غير ملائم ولا يتم انتقال من اذهمه الى الثاني لانه لا يكون له ولا اثره فغيره من
 البين بنفسه وتقدير ذلك قريب وقد ذكر في هذا القول طرفا من تقديره وتبينه للجسم الذي
 وجوده بهذه القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم وليس يتحرك مثل هذه القوة
 ولذلك سمى هذه القوة المحركة لا ثقيلة ولا خفيفة واما ان هذه القوة هي باذراك او غير اذراك
 وان كانت باذراك فبأي نحو من الادراك فيبين من غير هذا وتخص هذا ان نقول اما التقدير
 الاول وهو ان يفرض ان الحركه للسماوي جسم آخر غير سماوي فبين السقوط بنفسه او قريب
 من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن ان يحرك الجسم السماوي دورا ولا هو يتحرك
 من تلقائه كالفقالت انسان او ملك يدبرها من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لمكان
 هذا الجسم المتعسف اما خارج العالم واما داخله ومحال ان يكون خارجا لانه ليس خارج العالم
 ملاه ولا داخله على ما تبين في مواضع كثيرة ويحتاج ايضا ذلك الجسم عند ما يحرك ان يثبت على
 جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر وبغير الامر الى غير نهاية ومحال ايضا ان يكون
 داخل العالم لانه لو كان لادرك بالحس اذ كل جسم داخل العالم محسوس وكان يحتاج ايضا
 الى جسم آخر يحميه له سوى الذي يدبره او يكون الذي يدبره هو الذي يحمله ولو كان الحامل
 يحتاج الى حامل وكان يجب ان يكون عدد الاجسام المتنفسة المتحركة بعدد حركات الاجرام
 السماوية وكان يسأل ايضا في هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطوانات الاربع
 فتمكون كائنة فاسدة او تكون بسيطة فما طبيعتها وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف
 على طبائع الاجسام البسيطة وعرف عدد ها وعرف انواع الاجسام المركبات منها فالاشتغال
 ههنا لا معنى له وقد تبين في غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدء جميع
 الحركات وبوساطتها تفيض الحياة على جميع الموجودات فضلا عن الحركات واما التقدير الثاني
 وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من غير ان يخلق فيها قوة بها تتحرك فهو ايضا قول شنيع
 بعيد جدا عما يقوله الانسان وهو شبهه عن يقول ان الله تعالى هو الملبس بجميع ما ههنا
 والمتحرك له وما تدركه من الاسباب والسيئات باطل ويكون الانسان انسانا
 لا بصفة خلقها الله فيه وكذلك سائر الموجودات وابطال هذا هو ابطال الما قولات
 لان العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسماها وهو قول شبهه يقول من كان يقول من

القائل ان الله تعالى موجود في كل شيء مستلزم مع هؤلاء في الموضع الذي قد كرسه
 ابطال الاستصحاب والسبب ان اوله ان الانسان انما هو بحري بحري الطبع وهو ان يصح ان
 حركة السماء من قوتها الطبيعية واحدة ذات سلا عن نفس وان برهانهم على ذلك انهم
 قبل انهم ينوارها بهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب حركتها
 الطبيعية هو بعينه المهرورب عنه لان كل شيء من السماء يتحرك الى الموضع التي يتحرك منها من
 قبل ان حركتها دورا والحركة الطبيعية لكان الذي شرب منه بالحركة هو غير المطلوب لان
 الذي يتحرك منه هو العرضي والذي يتحرك اليه هو الطبيعي الذي يمكن فيه وهو وضع
 باطل من قبل انهم وضعوا الاجزاء السماوية حركات كثيرة متحركة كمن كثيرين وذلك بحسب اصولهم
 لانهم يقولون ان الحركة الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الله وليس
 يطالب به المتحرك مكانا فيمكن ان يكون خافي فيه ومعنى يطالب به المتحرك الحركة نفسه
 ويمكن ذلك المعنى طبيعة لا تفصل الاتصال عن هذا ان قولهم هذا انما هو ان زعم ان تبديل
 الكواكب مكانها هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها ووضعهم
 الحقيقي هو ان الحركة الدورية ليس يطالب لها المتحرك مكانا وانما يطالب نفس الحركة الدورية
 وانما هذا انما هو فالحركة له نفس ضرورة لا طبيعة لان الحركة ليس لها حدود الا في العقل
 اذ كان ليس يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من الحركة غير متقرر الوجود الذي
 يتحرك الى الحركة بما هي حركة هو متشوق لها ضرورة والذي يتشوق للحركة فهو متصور
 لها ضرورة وهذا احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذات عقول وشوق
 وقد ظهر ذلك ايضا من مواضع شتى أحدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكبرية يجده
 يتحرك الحركتين المتضادتين مما اعنى الغربية والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان
 المتحرك بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت القوم
 الى ان يعتقدوا ان السماء ذات عقل وأبوه انه لما تبين عنددهم ان الحركة لها هو عقل يرى
 من المادة لزم ان لا يحرك الامن جهة ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمتحرك
 عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركتها شرط في وجود ما هو من
 الموجودات او حفظها وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا
 الموضع الا بما اذا اتعا ومقتضا (المسألة الخامسة عشر) في ابطال ما ذكره ومن الغرض المتحرك
 للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستسكال بذاتها (قلت) كل
 ما حكمه عن الفلاسفة فهو مذهبهم او لازم عن مذهبهم او يمكن ان ينزل القول فيه على مذهبهم
 الا ما حكمه من ان السماء تطالب بحركتها الاوضاع الجزئية التي لا تنقضي فان ما لانهاية له غير
 مطلوب اذ كان غير وصول اليه ولم يقله أحد الا ابن سينا ومعاينة أي حامد لهذا القول كافية
 فيما سأتى بعد والذي يقصده هذا القوم انما هي الحركة نفسها بما هي حركة وذلك ان كمال
 الحي بما هو حي هي الحركة وانما الحق السكون ههنا الحيوان السكاك القاسم بالعرض أعنى
 من قبل ضرورة الهبوط وذلك ان النعب والكلال انما يدخل على هذا الحيوان من قبل انه
 هبوطاني وأما الحيوان الذي لا يلحقه تهب ولا نصب فواجب ان تكون حياته كلها وكاله في
 الحركة

الحركة رئيسية محالته هو ذاته انما سألنا صاحب الحركة انما يست هذه الحركة عند القوم من
أجل ماهيتها على القصد الاول اعني بالقصد الاول ان يكون الحزم السماوي انما يحل من
أجل ماهيتها فان الحركة من فعله الخاص الذي من أجله وجد قائل كانت هذه من أجل ماهيتها
على القصد الاول لكان الحزم السماوي انما يحل من أجل ماهيتها ووجد قائل ان يحل
الافضل من أجل الانصاف لكن عن الافضل ولا يلزم وجود الانفس كالرئيس مع الرئيس
الذي كماله في غير الرئاسة وانما الرئاسة كماله وكذلك العناية بها هي ناسية في رعاية
الرئيس بالرؤوس الذين لا ينجاه لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في
وجوده الا من الافضل الى الرئاسة فضلا عن وجود الرئيس (قال أبو حامد) الاعتراض على هذا
الى قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام لا يصفه يصدر عن أحد رجلين اما رجل
جاهل واما رجل شريروا أبو حامد معر عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول
جاهل ومن غير الشريرو قول شريرو على جهة التذوق ولكن يدل هذا على قصور الشريرو عما
يعرض لهم من التقلبات فانه ان سئل الابن سينان الفلك بقصد يد بحركته بتسديد الأوضاع
وكان بتسديد الأوضاع من الموجودات التي هي منها هو الذي يحفظ وجودها بعد ان يوجد بها
وكان هذا الفعل منه دائما في عبادته اعظم من هذه العبادات عزلة لو ان انسانا تكاف ان يحرس
مدينة من المدن من عدوها بالذوران حولها لبالذوران اما كنا ترى ان هذا الفعل من اعظم
الافعال قربته الى الله تعالى وأما المفروضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكى
هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بالآيات غير متناهية لتقبل فيه انه رجل
مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك ان تخرق الارض وان تباع الجبال طولا وأما قوله فيه انه
لما لم يكنكم استيفاء الاحاد بالعدد اوجيها استوفتم بالنوع فانه كلام مختل غير مفهوم الا ان
يريد ان الحركة لما لم يكن فيها ان تكون باقية باجزائها كانت باقية بأكملتها وذلك ان من
الحركات ماهي غير باقية باجزائها ولا بأكملتها وهي الكائنة الفاسدة ومنها ماهي باقية بنوعها
فاسدة كائنة باجزائها ولكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجوه التي فصلت في
غير ما موضع من كتبهم انه يقال في الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لما لم يكن استيفاءها
بالعدد استوفها بالنوع فكلام باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد وانما يقال هذا
في الحركات التي دون السماء الكائنة وذلك ان هذا لما لم يكن فيها ان تكون واحدة بالعدد
كانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد (قال أبو حامد) والثاني هو
انا نقول الى قوله واختيارها (قلت) هذه معاندة سفطائية وذلك ان الفعلة من مسئلة الى
مسئلة هو من فعل السفطائية فانه كيف يلزم عن مجزهم ان مجزوا عن اعطاء السبب في
اختلاف جهات حركات السماء ان مجزوا عن اعطاء السبب في حركات السماء وان لا يكون
محركهم اهله هذا كلام كافي غاية القاكاة والضعف وأما هذه المسئلة فما أكثر فرحهم بها
لانهم يظنون انهم قد مجزوا والفلاسفة فيها والسبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المملوكة في
اعطاء الاسماء والمقدار الذي يطالب بها يعطى في شئ من الموجودات فانه يختلف
باختلاف طبائع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها الانفس

طائفة من صورها وأما الأمور المركبة فتأتي لها أسباب فاعلة غير صورها وهي التي أوجبت
تركيبها واقتراح أحوالها بعضهم إلى بعض مثال ذلك أن الأرض ليس لها سبب في أن كانت
تهوى إلى أسفل الأصغر الأرضية وليس للناس سبب في أن تملأ في فوق الأنفس طبعها
وصورتها وهذه الطبيعة قبل أنها ضادة للأرض وكذلك الفوق والأسفل ليس لها سبب
به صارت إحدى الجهتين أعلى والأخرى أسفل بل ذلك يقتضي طباعها وإذا وجب اختلاف
الجهات لأنفسها واختلاف المحركات لاختلاف الجهات فليس هنا سبب يعطى في اختلاف
المحركات الاختلاف جهات المتحركات وانتلاف الجهات لاختلاف طبائعها أعني أن بعضها
أشرف من بعض مثال ذلك أن الإنسان إذا أحس بالحىوان تقدم في الحركة إحدى رجليه من
جهة من بدنه ثم يقبع بها الأخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ويؤخر الأخرى دون أن
يكون الأمر بالعكس لم يكن هنالك سبب يوفى ذلك إلا أن يقال أنه لابد في حركة الحيوان من
أن يكون له رجل يقدمها ورجل يتقدمها وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان هي يسار
وإن اليمن هي التي تقدم أبدأ القوة تختص بها وإن اليسار هو الذي يتبع أبدأ في الأجزاء
لقوة تختص بها وإنه لم يمكن أن يكون الأمر بالعكس أعني أن تكون جهة اليمن هي التي جهة
اليسار لأن طبائع الحيوان تقتضي ذلك إما اقتضاء أكثرها وإما دائماً وكذلك الأمر في الأجرام
السموية إذا لو سأل سائل فقال لم تتحرك السموات من جهة دون جهة قبل لأن لها ميلاً يساراً
وبخاصة إذا قد ثبت من أمرها أنها حموان إلا أنها يخصها أن جهة اليمن في بعضها هي جهة
اليسار في البعض وهي مع هذا الجزء الواحد قد تتحرك إلى الجهتين المتضادتين كالرجل اليسرى
الاعسر فكأنه لو سأل سائل فقال أن حركة الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه
فلم يختص اليمن بكونه يميناً واليسار بكونه يساراً قبل له ليس لذلك سبب إلا أن طبيعة
الجهة المعماة يميناً اقتضت بجوهرها أن تكون يميناً ولا تكون يساراً وطبيعة اليسار اقتضت
بجوهرها أن تكون يساراً ولا تكون يميناً وإن الأشرف للجهة الأشرف كذلك إذا سأل سائل
لم اختصت جهة اليمن في الحركة العظمى بكونها يميناً وجهة اليسار بكونها يساراً وقد كان
يمكن أن يكون الأمر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب المتحركة لم يكن له جواب إلا أن
يقال للجهة الأشرف اختصت بالجرم الأشرف كالحال في اختصاص النار بفوق والأرض
بأسفل وأما كون السموات تتحرك بالمحركات المتضادتين ما عدا الحركة اليومية فليست ضرورة
فيها الحركة ههنا أعني حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل إلا أن يدرأ أكثر
من هذا بما مثال هذه الأفاو بل في هذا الموضع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال أنه ليس
لهم علم أجواب حكى في ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم ما كان في قوله في
هذا اعترض (قات) أن هذا المذهب كما رام أن يعطى السبب في ذلك من قبل السبب الغائي لا من
قبل المعامل وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هذا السبب إنما على التصديقات في هو ضروري
في وجود ما ههنا وإن كان لم يوقف عليه بعد التفصيل بل لشك أنه ما من حركة ههنا ولا مسير
ولا رجوع لا كواكب الأزلها قد دخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلفت منها شيء لا احتل
الوجود ههنا بل يمكن كثيراً من هذه الأسباب الجبروتية أما أن لا يوقف عليها أصلاً وأما أن يوقف

عليها بعد ثمان طویل و شجرة ماوله مثل ما يسمي انما يكسب اعني في كتابه في التديبيرات الفلكية
الجزئية فلما الامور الكمية فالوقوف على ما يسهل و احباب علوم التعجيم قد وقفوا على كثير منها
وقد ادرك في زمانها هذا كثير مما وقف عليه الامم السالفة من هذا المعنى كالكلدانيين وغير
هم فلذلك لا ينبغي ان لا يعتقد ان لذلك حكمة في الموجودات اذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع
ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر في
الحيوان كذلك فهو احرى ان يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان فحومن
عشرة آلاف حكمة في زمان قدره الف سنة فلا يبعد ان يظهر في آباء السنين الطويلة كثير من
الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد نجد الاوائل رموزا وفي ذلك رموزا يعلم تأويلها الحكما
الراغبون في العلم وهم الحكماء المحققون واما الاول وهو قوله ان انفا ان يقول التشبه بالله تعالى
بقتضى له ان يكون ساكنا لا نال الله تعالى بتقدس عن الحركة لكن اختيار الماشي من افاضته
التي على الكائنات فانه كلام محتمل فان الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم
افضل له من ان يسكن واذا تشبه الموحود بالله تعالى فانما يشبهه به بكونه في افضل حالاته
وهي الحركة واما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه (المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم
ان نفوس السموات مطاعة على جميع الجزئيات المحادثات في هذا العالم الى قوله لانه نتحكم
في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه ليقوله احد من العارضة في علي الابن سينا اعني ان الاجرام
السماوية تخيل خيالات لانها لا تسكن في بصرح في مقالته المسماة ادى الكل ان
هذه الاجرام ليست تخيلية لان الخيال انما كان في الحيوان من اجل السلامه فهو هذه الاجرام
لا تخاف الفساد فاختيالات في حقها باطلة وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس
لان الحواس شرط في الخيالات فكل محيل حساس ضرورة وليس بتعكس وعلى هذا لا يصح
تأويل اللوح المنفوخا على ما حكاه عنهم واما تأويل العقول المفارقة التي تتحرك في كل مكان على جهة
الطاعة لها ملائكة مقربين فتأويل جار على اصولهم وكذلك تشبيه نفوس الافلاك ملائكة
سماوية اذ اقصدهم طائفة ما أدى اليه البرهان وما أتى به النمرع (قال أبو حامد) راستدلوافيه الى
قوله لتفهيم مذهبهم (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما نعلم احدا قال به الا ابن سينا واما الدليل الذي
حكاه عنه فهو واهي المقدمات وان كانت مقدمة جدلية وذلك انه يضع ان كل فعل جزئي فانه
انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئي لذلك المفعول وحرركات جزئية بها يكون ذلك المفعول
الجزئي ثم يضيف الى هذه المقدمة الكبرى مقدمة اخرى وهي ان السماء نفسها تصدر عنها
افعال جزئية فليعلم عن ذلك ان يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والافعال
الجزئية عن تصور جزئي وهو الذي يسمي خيالا وهذا ليس بظهور في الصانع فقط بل في كثير من
الحيوان الذي يعمل افعالا كالدودة كالتحل والذئبة كالبوت والعدا لهذه المقدمات انه ليس
يصدر فعل جزئي عن ذوى العقول الامن جهة ما ذلك المعنى فتخيل خيالاتها عما تقتضيه امور
جزئية لانها لا نهاية لها مثال ذلك ان الصانع انما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كل طائر
لا يختص بخزانة دون خزانة وكذلك الامر فما يصدر من الصانع بالجمع من الحوانات وكان
هذه الخيالات هي واسطة بين الادراكات الكمية والجزئية اعني انها واسطة بين حركاتها

وتبين انما الخاص به فالاجرام السماوية من حيث لا يتقبل العقل هذا الخيال الذي هو من طبيعة
الكلية لا الخيال الجزئي المستلزم من الخواص ولا يمكن ان تكون افعالها صادرة عن التصور
الجزئي بل ذلك ما يري القوم ان الصور والخيالات التي تصدر عنها افعال الخيارات المدونة هي
كلها وسطية بين المفكرات والصور والخيالات انما هي تصفية مثل الصورة التي يصر بها المثلث مما يبعد
من الجوارح والتي بها تصنع العمل بيوتها واما الصانع الذي يحتاج الى مثال جزئي محسوس فهو
الذي ليس عنده هذا المثال الكلّي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات
وهذا الخيال هو الباعث لا ارادة الكلية التي لا تقتصد في تخصيص النوع الواحد
وهذا لا يوجد في الاجرام السماوية واما ان توجد ارادة عامة للشيء الكلّي عما هو كلي فهو
مستحيل لان الكلّي ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كائن فاسد مقسمه اولا الارادة الى كلية
وجزئية بصواب الالهام لان يقال ان الاجرام السماوية تتحرك نحو حدود الاشياء بعين ان يقتصر
الحديث بتقبل شخص من اشخاص الموجودات بخلاف ما هو الامر عندنا وقوله ان الارادة الكلية
ليس يصدر عنها شئ في خطأ اذ فهم من الارادة الكلية ما لا يخص شخصا دون شخص بل خيال
عام كخيال الملك في اتخاذ الاجناد والمقاتلة واما ان فهم من الارادة تعلقها بالشيء الكلّي بعينه
فليس يتعلق به ارادة اصلا ولا توجد ارادة بهذه الصفة الا من الجهة التي قلنا فالاجرام
السماوية ان تبين من امرها انها تعقل ما هي من جهة ما تتقبل فذلك من جهة الخيالات
العامة التي تلزم المحدود لان جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الاحساسات والاطهر ان يكون
ذلك على التصور الجزئي وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها هي انما يصدر عن الفصل الثاني
لكن مذهب القوم انها تعقل انفسها وتعقل ما هي ناهل تعقل ما هي ناهل انه غير ذاتها فيه
فقط تقتض عنده في المواضع الخاصة به وبالجملة ان كانت طائفة فاسم العلم مقول على علمها وعلمها
باشتراك الاسم واما ما يقوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحى فهو شئ انقرو به ابن سينا وآراء
القدماء في ذلك غير هذا الرأي واما وجود علم الاشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم
شخصي فثني ممتنع واعني بالعلم الشخصى الادراك المسمى خيالا ولم يكن معنى لادخال مسئلة
الرؤيا والوحى في هذا الموضع الان ينطبق بذلك الى كثرة المعاندة وهو فعل سفسطاني لا حذلي
وهذا الذي قلته من امر تخيل الاجرام السماوية بتهيالات متوسطة بين التهيالات الجزئية
والكلية هو قول مقنع والذي يلزم عن اصول القوم ان الاجرام السماوية لا تتقبل اصلا لان
هذه الخيالات كما قلنا انما هي موضع السلامة سواء كانت عامة او خاصة وهي ايضا من ضرورة
تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورنا كائنا فاسدا وتصورنا الاجرام السماوية اذا كان غير كائن
ولا فاسد فيجب ان لا يقتصر بخيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك
الادراك الكلية ولا جزئيا بل يتحد هنا لك العلم ان ضرورة اعني الكلّي والجزئي وانما يميز
ههنا في المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرؤيا وما شبه ذلك وهذا
بين على التمام في موضعه (قال ابو حامد) والجواب ان نقول الى قوله تحكوا موضعها (قلت) اما
قول ابي حامد والجواب ان يقال بتمتذكرون الى قوله فلا يحتاج الى شئ مما ذكرتموه هو جواب من
جنس المسحوق لان جنس المعقول فلامعنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة فتخص عن كل

ما له في الشرح من أدركه المستوي الأدنى كان وكان ذلك أتم في المعرفة وان تذكره أعت
 تصور العقل الإنساني عنه وان يدرك الشرح فقط واعتراضه عليهم في تأويل الروح والقلم
 هو ما خارج عن هذه المسئلة فلا معنى أيضا لإدخاله وهذا التأويل في علم الغيب لأن سببنا
 هو ما يحدده حقيقة فانه ليس للسماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك أن
 يكون لها تقيل فان النفس الذي تحرك حركات جزئية في أماكن جزئية لا محالة نصير لذلك
 التي تحرك عالمها وتلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير معدة كما لا يصح والسماء تدبر
 كما قال انما تحرك من حيث هو تدبر حركة واحدة وان كان يقع تلك الحركة الواحدة حركات
 كثيرة متعقبة جزئية فمادونها من الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات من
 جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السماء ولا بد من تحلة فالنظر انما هو
 في الجزئيات الحادثة عنها في هل هي مقصودة لانفسها أو لحفظ النوع فقط وليس يمكن ان
 يقين هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان هذه لا بد عنانية بالجزئيات بالجهة وجود المراتم
 الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمه المعرفة بما يحدث في المستقبل وهي في الحقيقة عنانية في النوع
 (قال أبو حامد) المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالالهي (قلت) أما استبعادها ان يكون هو ما نقل
 برئي من السادة بعقل الاشياء بلوازها الذاتية على جهة المحصر لها فليس امتناعه من الامور
 المعروفة بانفسها ولا ايضا وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها لكن القوم أعنى
 الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة وأما وجوده خيالات
 غيره متناهية فممتنع على كل جزء متقيل وأما وجوده لا نهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام
 بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فامر يدعي القوم ان عندهم بيان
 من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل لا المعنى الجزئي الذي شخص فيها
 والاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع الموجودات وما بالقوة فهو يخرج
 الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في
 الوجود أعنى العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متعقبة لا من جهة ان
 في ذلك العلم خيالات لا لاشخاص لانهاية لهم وبالجملة فيزعمون انه قد اتضح العلم ان الكلي
 والجزئي في العلم المفارق للسادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم الى كلي وجزئي وليس
 ذلك العلم لا كائنا ولا جزئيا وهذا أوضده ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع وانما التكلم في
 هذه الاشياء في هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها مشهورة تفعل فيها تصديقا
 ولا اقتناعا في بادي الرأي فضرر بعضهم ببعض أعنى جعل يعترض بعضهم على بعض فان ذلك
 من أضعف أنواع الكلام وأخسه لانه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقتناعي وكذلك العلم
 بالفروق التي بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي كما هو مطالب غامضة
 ومتى تكلم في شيء منها في غير موضعه أتى الكلام فيها ما غرر به واما اقتناعا وفي بادي الرأي
 أعنى من مقدمات ممكنة مثل قولهم ان النفس الغضبية والتهوائية تفرق النفس الانسانية عن
 ادراك ما شأن النفس ان تدركه فان هذه الاقاويل واما لما يظهر من أمرها انما يمكنه وانما
 يحتاج الى أدلة وانما يتطرق اليها إمكانات كثيرة متقابلة فهذا آخر ما رأينا ان قد كفي تعريف

الاطاريل التي وقعت في هذا السبيل في المسائل الالهية ومن مظهر ما في هذا السبيل من مظهر
 بعد هذا ان شبه الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو حامد) اما الثالث بالطبيعات في علوم
 كثيرة نذكر اقسامها الى قوله وانما يحتاج الفهم من جهة هذه العلوم في اربع مسائل (قالت) اما
 ما عده من اجناس العلم الطبيعي الثمانية فتخرج على مذهب ارسطاطاليس واما العلوم التي
 عدها على انها افروغ له فليست كما عدها اما الطب فليس هو من العلم الطبيعي وهو صناعة
 تأخذ مبادئها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والى علمي واذا تأكد كما في شئ مشترك
 للامتن من جهتين مثل تكاملنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة
 والمرض من حيث هما من اجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث انه يصط
 احدهما ويطلب الاخر اعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يبرأه
 واما علم احكام النجوم فليس هو ايضا منها وانما هو علم يتقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من
 نوع الزحو والكهانة ومن هذا الجنس ايضا علم الفراسة الا ان علم الفراسة هو علم بالامور
 الخفية الحاضرة ولا المستترة به وعلم التعبير هو ايضا من مجموع علوم تقدمه المعرفة بما يحدث وليس
 هذا الجنس من العلم لا نظري با ولا عملي وان كان قد يظن به انه ينفع به في العمل واما علوم
 الطلسمات فهي باطلة فانه ليس يمكن ان يوضع من ان للنصب الفلكية تأثير في الامور
 المصنوعة ان يكون ذلك التأثير الا في المصنوع لا ان يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شئ
 آخر خارج عنه واما علوم الحيل فهي داخلية في باب السجج ولا تدخل لها في الصنائع النظرية
 واما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وان وجدت فليس يمكن ان يكون المصنوع منها
 هو الطبع بعينه لان الصناعة قصارها الى ان تشبه بالطبيعة ولا تبلغها في الحقيقة واما هل
 يفعل شئ يشبهه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا امكانه والذي
 يمكن ان يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان واما المسائل الاربع التي ذكر
 فنحن نذكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسئلة الاولى حكمهم الى قوله فلتخص في
 المقصود (قالت) اما الكلام في المجزات فليس فيه للقدها من الفلاسفة قول لان هذه كانت
 عندهم من الاشياء التي لا يجب ان يتعرض للتخصص عنها وتعمل مسائل فانها مبادئ الشرائع
 والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم من من يفحص عن سائر مبادئ
 الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وانه
 لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها هو امر الهى مجهوز عن ادراك العقول الانسانية والعلة
 في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم
 الا بعد حصول الفضيلة فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل
 حصول الفضيلة واذا كانت الصنائع العملية لا تتم الا باوضاع ومصادرات يقسمها العلم أولا
 فاحرى ان يكون ذلك في الامور العلمية واما ما حكاه في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول
 لا أعلم أحدا قال به الا ابن سينا واذا صحت الوجود وامكن ان يتغير جسم جسم ليس بجسم ولا قوة
 في جسم تغير استحالة فان ما أعطى من ذلك السبب الممكن اذ ليس كل ما كان ممكن في طبيعته
 بقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم واكثر الكميات في انفسها ممتنعة عليه

فيكون مستحيل الشيء ان يكون خارجا عن الانسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان نضع ان الامور الخمسة في المعدل ممكن في حق الابداء وادنايات الميزات التي مع وجودها وحدثت من هذا الجنس وايضا في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارجا عن طريق السماع كقالب الصاحبة وانما كانت كونه مخرجا عن طريق الحس والاعتبار ليس انسان وجوده يوجد الى يوم القيامة وهو باق في هذه الميزة سائر الميزات فليكن هذا من لم يقع بالكون عن هذه المسئلة بل عرف ان طريق الخواص في صدق الابداء طريق آخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما وضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي فيها معنى الشيء فيما الذي هو الاعلام الغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق واماما حكماء في الروايات الفلاسفة فلا علم احد ما قال به من القدماء الا ابن سينا والذي يقول القدماء في امر الوحي والروايات ان الله تعالى بتوسيطه وجوده وحاقه ليس بحس وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسمى بالحقاق منهم العقل الفعالي ويسمى في الشريعة بالكافة هذا الى ما قاله في المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال ابو حامد الاقتران بين ما نبه عليه الى قوله والكلام في هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يذهب الخضم الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت اما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشهد في المحسوسات فقول سفسطائي والتمسك بما كان بذلك اما احاد بلا سببه ايضا في جماليه وامامتة قد اشبهت سفسطائية عرضت له في ذلك ومن رتب في ذلك فليس يقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل واما ان هذه الاسباب مكتفية بنفسها في الافعال الصادرة عنها او بما تم افعالها بسبب من خارج اما مفارق واما غير مفارق فامر ليس معروفية بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث ونقص كثير وان افواه هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحس ان بعضها يفعل بعضا الموضوع ماهها من المفعولات التي لا يحس فاعلها فان ذلك ليس بحق فان التي لا تحس اسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة من انها لا تحس لها اسباب فان كانت الاشياء التي لا تحس لها اسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فيما ليس بمجهول فاسبابها محسوسة ضرورة وهي اذن من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية وايضا فماذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهمهم الموجودات لانهم بها فانه ليس من المعروف بنفسه ان الاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بوجوده وجوده وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها واهوار حذوها فلم يكن لموجوده وجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولولم يكن له طبيعة تخصه اما كان له اسم يخصه ولا حذو كانت الاشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا لان ذلك الواحد يمثل عنه هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه اوليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فهنا افعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود واذا ارتفعت طبيعة الموجود لم يزل العدم واما هل الافعال الصادرة عن موجوده وجود ضرورية الفعل فيما شأنه ان يفهم فيه اوهي اكثرية اوفهم الامران جميعا فمطلوب يستحق الفحص عنه فان الفهم والافعال الواحد ليدبين كل شيئين من الموجودات انما يقع باضافة ما من

الاضافات التي لا تنهاى فقد تكون الصفة تابعة لاضافة ولذلك لا يقطع على أن النار اذا ذلت
 من جسم حساس فعلت ولا بدلانه لا بد ان يكون هنالك موجود يوجد له الى الجسم الحساس
 اضافة لتعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال في حجر الطاق وغيره لكن هذا ليس
 بوجوب سلب النار صفة الاحراق مادام باقية لها اسم النار وحدها واما ان الموجودات المحدثه
 لها أربعة أسباب فاعل ومادة وصورة وغاية فذلك شئ معروف بنفسه وكذلك كونها
 ضرورية في وجود المسببات وبخاصته التي هي جزء من الشئ المسبب اعني التي سماها قوم مادة
 وقوم شرطاً ومحلاً والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة ونفسية والمتكاملون يعرفون بان ههنا
 شرطاً هي ضرورية في حق المتروط مثل ما يقولون ان الحياة شرط في العلم وكذلك يعرفون
 بان الاشياء حقائق وحدود وانها ضرورية في وجود الموجود ولذلك يترددون الحكم في ذلك
 في الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون في الواحق اللازمة لجوهر الشئ وهو
 الذي يسمى به الدليل مثل ما يقولون ان الاتفاق في الموجود يدل على كون الماعل عاقل
 وكون الموجود مقصود به غاية ما يدل على أن الماعل له عالم به والعقل ليس هو شئ أكثر من
 ادراكه الموجودات بأسبابها وبه يترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فترفع العقل
 وصناعة المنطق تضع وضعا ان ههنا أسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على
 النعمان الا بمعرفة اسبابها فرفع هذه الاشياء هو مبال للعلم ورافع له فانه يلزم أن لا يكون ههنا شئ
 معلوم أصلاً علماً حقيقياً بل ان كان فمفطنون ولا يكون ههنا برهان ولا حداً أصلاً وترفع أصناف
 المحولات الداتية التي رأف الغراهم ومن يصع انه ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون
 قوله هذا ضرورياً واما من يسمي ان ههنا اشياء بهذه الصفة واسماء ليست ضرورية وتحكم النفس
 عايقاً حكماً ظنياً وتوهم انها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر العلاسفة ذلك فان سمعوا مثل
 ههنا عادة جاز والافعال ادرى ما يريدون باسم العادة هل يريدون انها عاده الماعل أو عادة
 الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فان العادة
 ما يمكنه ان يتسم بالماعل فوجب تكرار العلم منه على الاكثر والله عز وجل يقول ولن تجد
 لسنة الله تبديلاً ولاول تجد لسنة الله تحوياً لان أرادوا انها عادة للموجودات فالعادة لا تكون
 الا لذى نفس وان كانت في غير ذى نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون
 للموجودات طبيعة تفرض الشئ اما ضرورياً واما أكثرها واما أن يكون عادة لما في الحكم على
 الموجودات فان ههنا العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يتص به طبعه وبه صار
 العقل عقلاً وليس تنكر العلاسفة مثل هذا العادة فهو لفظ موهو ادا حقق لم يكن فتمتع بهى الا
 انه فعل وضعي مثل ما تقول جوت عادة فلا ان يفعل كذا وكذا يريدون انه يفعل في الاكثر وان
 كان ههنا هكذا كانت الموجودات كلها اوضاعية ولم تكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها يذنب
 الى الله ان ههنا حكيم وكما قلنا لا ينبغي ان يشك في أن ههنا الموجودات قديمة بل بعضها بعضاً
 ومن بعض وانها ليست ممكنة بانفسها في هذا الماعل بل بماعل من خارج فعلم شرط في فعلها
 بل في وجودها فضلاً عن فعلها واما ما جوهر هذا الماعل أو الماعلات ففيه اختلاف الحكماء
 من وجه ولا يخفى على من وجه وذلك انهم كما هم اتفقوا على أن الماعل الاول يرى عن المساده وان

هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها فإن هذا الفاعل يتناول فعله
هذه الموجودات بواسطة فعله له هو غير هذه الموجودات فيعظم جعله الغلاك فقط وبعضهم
جعل مع الغلاك وجود آخر يسمى المهيولى وهو الذى يسمونه وأشب الصور والفصوص عن
هذه الأكره ليس هذا مرضعه وأشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فإن كنت من
تشاق إلى هذه الحقائق فاسلك إلى الأمر من بابها وانما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية
وبخاصة النفسانية لانهم يقدرون ان ينسبوا هذه إلى الحار والبارد والرطب واليابس التى هى
أسباب ما تحدث ههنا من الطبايع عندهم وتفسد والدهر يهيم الذين ينسبون كل ما يظهر
ههنا ليس له سبب ظاهر إلى الحار والبارد والرطب واليابس ويقولون ان عنه دما تخرج
هذه الاسطقات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء على انها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث
الالوان وسائر الاعراض وقد عرفت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (المقام الثانى) مع من سلم إلى قوله
ولا اذا يمكن (قلت) ان مرزعم من الفلاسفة ان هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها
في بعض وانما المبادى لها مبدؤ من خارج فهو لا يقدر ان يقول ان الذى يظهر من فعل بعضها
في بعض هو امر كاذب بالكل ولا يمكن يقول انها تفعل بعضها في بعض استبعاد القبول بالصور
عن المبدء الذى من خارج ولا يمكن لست أعلم أحد قال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وانما
قالوا ذلك في الصور الجوهرية وأما الاعراض فلا فانهم كلهم متفقون على ان الحرارة تفعل حرارة
منها وكذلك سائر الكيفيات الاربع لكن من حيث تحتفظ بها حرارة النار الاسطقس بة
والحرارة التى تصدر من الاجرام السميكية او يوقها ما منسبه إلى الفلاسفة فمن أن المبادى المغارقة
تفعل بالطبع لا بالاحتياج فلم يقل به أحد يتدبره بل كل ذى علم فاعل عندهم باختيار لكن
اموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين الا فضلها واختيارها ليس بشئ يكمل
ذواتها اذ كان ليس لذواتها نقص ومما منسبه من الاعراض على هذه ابراهيم عليه السلام
فشيئ لم يقله الا الزادقة من أهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس بحوزة مبدء التسكلم
ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الادب الشديد وذلك انه لما كانت
كل صناعة لها مبادىى واحب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا ينصرص لمبادئها
ولا يابطال كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك لان المبنى على العصائل الشرعية هو
ضمورى عندهم ليس في وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولد له يجب على
كل انسان ان يسلم مبادئ الشرعية وان يتقدم اولاد من هذا الواضع لها فان هذا وانما ضرورة
فيها مبطان لوجود الانسان ولد له ذلك وجب قبل الزنادقة فالى يجب ان يقال فيها ان مبادئها
امور الهية تعوق العقول الانسانية ولا بد أن يعترف بها مع جهل اسماها اولاد ذلك لا تجد أحد
من الفلاسفة يكلم في المجهرات مع انتشارها وظهر ردها إلى العالم لانها مبادئ تثبت الشرائع
والشرائع مبادئ العصائل ولا فيما يقال فيها بعد الموت فاذا انشا الانسان على العصائل الشرعية
كان فاضلا بلا خلاف فان مبادئ به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراغبين في العلم فمرض
له تأويل في مبادئها فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل وان يقول فيه كما قال تعالى
والراغبون في العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو حامد) وأب

له ما يمكن ان يكون له وجوده بالافان (قلت) الذي وضع هو ما له قد ثبت ان العلم له معنى
 هو الذي يتأخر به الحصر وعقول ادليل حابه وهو ان الفاعل الاول يفعل الاراق دون واسطة
 حقه السكون في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والامكانات فلا يشك
 احد من الفلاسفة في ان الاراق الواقع في القطن من النار مشلان النار هي الصاعدة له
 لكن لا باطلا بل من قبل مبدع من خارج هو شرطي في وجود النار فبلا على امرها وانما
 يختلفون في هذا المبدء ما هو هل هو مادي او هو رابط بين الحوادث والقوارق سوى النار
 (قال ابو حامد) يجب ان الفلاسفة بان قد ذهبوا الى قوله وهذا القدر كاف وما حكي هذا
 الكلام عن الفلاسفة في جواب فقال بالجواب ان يقول الى قوله الا ان شيع بعض (قلت) اما
 اذا سلم المتكلمون ان الامور المتقابلة في الوجودات ممكنة على السواء وانما كذلك عند
 الفاعل وانما يخص احد المتقابلين بآراء فاعل ليس لارادته ضابط يجرى عليه لا انما
 ولا في الاكثر فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات تليهم وذلك ان العلم البقيني هو معرفة الشيء
 على ما هو عليه فاذا لم يكن في الموجودات الامكان المتقابلين في حق القابل فليس هم ناعلم ثابت
 انني اصل لا لا طريقة حين اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة تسلط على الموجودات مثل الملك الحاكم
 وله المثل الاعلى الذي لا يعناص عليه شيء في ملكه ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة فان
 افعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمرارا فان وجوده
 في كل آن مجهول بالطبع وانفصال ابي حامد من هذه الحالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما
 بان هذه الممكنات لا تقع الا في اوقات مخصوصة كذا قلت وقت المجردة ليس بانفصال صحيح
 وذلك ان العلم المخلوق فينا اغنا هو ايدائي تابع لطبيعة الموجودات الصادق هو ان يعتقد في
 الشيء انه على الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه الممكنات علم في الموجودات
 الممكنة حال هي التي يتعلق بها علمنا وذلك اما من قبل انفسها او من قبل الفاعل او من قبل
 الامرين وهي التي يعبرن عنها بالمادة واذا استحتم وجود هذه المسال المسماة عادة في الفاعل
 الاول فلم يبق ان تكون الا في الوجودات وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة
 وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علة لها فهي ايضا لازمة لعلمه ولذلك لم ان يقع
 الموجود على وفق علمه فالعلم بقسودم زيد مثلا ان وقع للشيء من قبل اعلام الله له فالسبب في
 وقوعه على وفق العلم ليس شيئا اكثر من كون طبيعة الموجودات تابعة للعلم الازلي فان العلم بما هو
 علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود
 الذي هو بها متعلق في علمنا نحن بالممكنات اغنا هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي
 له الوجود او عدمه فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل انفسها ومن قبل
 الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما ان لا توجد ولا تعدم او توجد وتعدم معا واذا كان ذلك كذلك
 فلا بد ان يترجح أحد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي توجب أحد المتقابلين
 على التحصيل والعلم المتعلق بها هو ما العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم
 القديم او العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا اكثر من
 الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم لنا في ما ليس عندنا دليل يتقدم عليها هو الذي

معنى الناس وهو ما لا يمازجها والارادة الارادة والعلم الارادة هي الروحانية والوجودات لهذه
 الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه
 الطبيعة قد تكون واحدة وقد يكون عدوها على الاكثر السموات والارض كما قلنا انما هو
 اعتدالهم بهذه الطبيعة في الموجودات المتكثرة والصفات التي قد هي مقدمة المعرفة بما يوجد في
 المنطق انما يندفعها آثار تترفع من آثار هذه الطبيعة أو الملاحظة أو كيف شئت ان تسميها المعنى
 المحصلة في نفسه التي تتعلق به العلم (قال أبو حامد) المسالك الثاني وفيه الخلاص الى قوله ولا
 يقيم باسطة القدم الثاني كما سبق (قلت) لما رأى ان القول بان ليس الاشياء صفات خاصة
 ولا صور عنها يلزم الالزام الخاص بجوده وجوده هو قول في غاية الشناعة ولا في ما يغفل
 الانسان عنه في هذا القول ونقل الانكار الى موضعين أحدهما أنه قد يمكن ان يوجد هذه
 الصفات للوجود ولا يوجد لها تأثير فيما حوت به عادته ان يؤثر فيه مثل النار مثلاً فإنه يمكن ان
 توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يتحرق اذا دنت منه النار والموضع الثاني
 انه ليس للصور الخاصة بجوده وجوده مادة خاصة فاما القول الاول فإنه لا يبعد ان تسميها
 الفلاسفة له وذلك ان افعال القاعا ليس صددور الالفاظ عنها ضرور بالمكان الامور التي
 من خارج فلا يمنع ان تقتصر النار بالقطن مثلاً في وقت ما فلا تحرقه ان وجد هذا كشيء ما
 اذا قارن القطن صار غير قابل له للاحراق كما يقال في النطق مع الحيوان فاما ان المواد شرط
 من شروط الموجودات ذوات المصادفة لا يقدرة المتكلمون ان ينفوه وذلك انه كما يقول أبو
 حامد لا فرق بين نفيها الشيء واثباته معها أو نفيها بعضها واثباته معها متى كان قوام الاشياء من
 صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل
 فلا فرق في ارتفاع الوجود بارتفاع إحدى هاتين الصفتين مثال ذلك ان الانسان لما كان
 قوامه بصفتين أحدها عامة وهي الحيوانية مثلاً والثانية خاصة وهي النطق فإنه كما انما
 اذا رفعنا منه انه ناطق لم يبق انساناً كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط
 في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشرط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب
 الا في أمور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة ولا يرى
 ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شروط الحياة في الحي الفاسد
 لكونها أعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسميهم
 يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الهيمنة والعلة وكذلك التشكيل عندهم شرط من شروط
 الحياة الخاصة بالوجود ذي الشكل وذلك انه لو لم يكن شرطاً لا يمكن أحد الامرين اما ان توجد
 الخاصة بالحيوان ولا يوجد فعلها أصلاً واما ان لا توجد مثال ذلك ان اليد هي عندهم آلة الفعل
 التي بها يصدر عن الانسان الالفاظ العقلية مثل الحكاية وغير ذلك من الصفات فان أمكن
 وجود الفعل في الجماد أمكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثلاً لو أمكن ان توجد حرارة من غير ان
 تسخن ما شأنه ان يسخن منها واكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان لها عرض في وجوده
 موجود عندهم وله كيفية محدودة أيضاً وان كان لها عرض عندهم وآية كون الموجودات
 عندهم محدودة وزمان بقائها محدودة وان كان لها عرض أيضاً لكنه محدود ولا خلاف بينهم

ان الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ان المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين
ومرة تقبل مقابلهما كالجمال عندهم في صور الابحسام البسيطة الاربعة التي هي النار والهواء
والماء والارض وانما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو موادها مختلفة هل يمكن ان
تقبل بعضهم اصور بعض مثال ذلك ما شأنه ان يشاهد غير قابل الصورة ما من الصور الأوسائط
كثيرة هل يمكن فيه ان يتقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط مثال ذلك ان الاسطوانات تتركب من
يكون منها نبات ثم يقتدى منه الحيوان فيكون منه دم ومن ثم يكون من المتى والدم حيوان كما
قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلالته من طين ثم جعلناه نطفة في قرار كعب الى قوله فنبأه
الله احسن الخالقين فالتكلمون يقولون ان صورة الانسان يمكن ان تتحل في التراب من غير هذه
الوسائط التي نشاهد والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا كمال كانت الحكمة
في ان يخلق الانسان دون هذه الوسائط وليكان خالقها بهذه الصفة هو احسن الخالقين
وأقدرهم وكل واحد من الفريقين يدعي ان ما يقوله معروف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل
على مذهبه وانت فاسفت فذلك غايباً أنباءك فهو عرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفت
اياه والله يجعلنا وايك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الاسلام الى ان الله تعالى يوصف
بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان قضى العقل من ايماننا بمتنازع ذلك انما هو شيء طبع عليه
العقل فلو طبع طبعاً يقضى بإمكان ذلك ما انكر ذلك ويجوز وهو لا يلزمهم ان لا يكون للعقل
طبيعية محصلة ولا لوجودات ولا يكون الصديق الموجود فيه تابعاً لوجود الموجودات فاما
المتكلمون فاستحبوا من هذا القول ولوركه ولو كان أحفظ لوضعهم من الابطالات الواردة
عليهم في هذا الباب من خصوصهم لانهم يطمعون بالفرق بين ما أثبتوا ومن هذا الجنس وبين
ما نعوذ به من علمهم بل لا يجدون إلا قوايل موهمة ولذلك نجد من حرق في صناعة الكلام
قد تمكن ان ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشرط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلمه وبين
الشيء ودليله وهذا كله لا يجوز الا في رأى السفهائين فلامنى له والذى فعله هذا من
المتكلمين هو أبو المعالي وأقول الكللى الذى يحل هذه الشكوك ان الموجودات تنقسم الى
متعاطلات والى متناسبات فلو جاز ان تعترق المتناسبات لجاز ان تجتمع المتعاطلات لكن
لا تجتمع المتعاطلات ولا تعترق المتناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات
وان تجد اسنة الله تبدل ولا يبادر اليك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الانسان ووجودها هكذا
في العقل الازلى كان علم وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن ان يتناقض
على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن خزم (المسئلة الثامنة عشر) في تجهيرهم عن اقامة الدليل
الهنلى على ان النفس الانسانية جوهر روحاني الى قوله ولهم فيها ساراهن كثير بنزهم (قالت)
هذا كله ليس فيه الاحكامية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصوره الا انه اتبع فيها ابن
سين وهو يحال الى الاسعة في انه يصح في الحيوان قوة غير القوة المخيلة بهم او همة عرض
الذم كرهة في الانسان ويقول ان اسم المخيلة قد تطلق على هذه القوة واذا أطلقوه
عليها كانت المنية في الحيوان بدل الحكمة وكانت في البهائم الاوسط من الالماغ وذلك ان
البسيط والذكور هما انما بالفعال واحد بالعرض والظاهر من مذهب القدماء ان المخيلة

في الحيوان هي التي تقتضي على ان الذئب من الشاة مدو وعلى الخنزير انهما صديق وذلك
ان المتخيلة هي قوة ادراكية فالحكم لها ضرورة من غير ان تحتاج الى ادخال قوة غير
المتخيلة وانما كان يمكن ما قاله ابن سينا الاول ان تكون القوة المتخيلة دائمة فلا معنى لزيادة قوة غير
المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع. وذاك ان الحيات في هذه
غير مستغادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور والمعقولة والمتخيلة وقد تلخص امر
هذه الصورة في الحس والمحسوس فلنخل عن هذا في هذا الموضوع ونرجع الى النظر فيما يقوله
هذا الرجل في معاندة القوم (قال أبو حامد) البرهان الاول قولهم ان العلوم الى قوله وهذا الغير
مشكك فيه (قلت) اما اذا أخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهمة فان
المعاندة التي ذكر أبو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم
بانقسام الجسم فانه يهضم منه معينان أحدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الحادثة في الجزء
من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض قال كل جزء من البياض الحال في
الجسم المشار اليه يوجد حد وهو حد جميع البياض حد واحد بعينه والمعنى الثاني ان تكون
الصفة متعاقبة بتجسيم دون شكل مخصوص وهذه هي أيضا منقسمة بانقسام الجسم لاعلى ان
يحد احد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بزمعني انها
تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في
لاصحاء أقوى منها في المرضى وفي الشباب أقوى منها في الهرم والتي تعم هاتين القرتين انها
تخصمتان أعني التي تنقسم بالكيفية ولا تنقسم بالمساحة أعني انهما اما ان تبقى واحدة بالحد
بالمساحة أو تتصل والتي تنقسم الى حد واحد بالكيفية وهي واحدة بالحد والمساحة ولا تنقسم الى أي
جزء اتفق وهذه كانتا انما تخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الداهب منه ليس فعليه
هل الباقي فان فعل الداهب من البصر الضعيف ليس يفعل فعل البصر الضعيف ويحتاجان
ان اللون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحد باق بعينه بل تنتهي
لنفسه الى حد ان انقسم اليه فسد اللون وانما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما
هو متصل أعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذ وضعت هكذا كانت بيضة بنفسها أعني ان كل
ايقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحل جسم من الاحسام وعكسه ايضا بين وهو ان
لما هو في جسم فهو يتقبل الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام واد اصح هذا فمكس
نفسه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحد هذين
لوجهين فليس يقبل في جسم واد اصبغ الى هذا ما هو بين ايصال من امر المعلقة والكتابة وهو
بها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست صورة شخصية فبين انه
لزم عنه ان المعقولات ليس محال اجسدها من الاحسام ولا القدرة عليها اقوى في جسم فلزم ان يكون
محال قوة روحانية تدرك ذاتها غير محال اما أبو حامد فلما أخذ هذا النوع الواحد من نوعي
لانقسام ونما عن المعقولات الكتابة فانها تقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التمييز
تسمى في ذلك قولنا غسطا وباعث النفس اعني واشعر في ان تدرك ذاتها المعادلة مع
بذلك فانه لما تابره ان اسبى على وجهه وذلك ان الرجل انما يبرهه على ان قال

ان المعنويات ان كانت حالة في جسم فلا يخلو ان فصل منه في شيء غيره منقسم أو في منقسم ثم أبطل ان
تصل في شيء غيره منقسم من الجسم فلما أبطل هذا بقي ان يكون العقل ان كان يصل في جسم ان يصل
منه في شيء غيره منقسم ثم أبطل ان يصل من الجسم في شيء منقسم فبطل ان يصل في جسم أصلاً فلما
أبطل أبو حامد أحد القسمين قال لا بد ان تكون نسبة العقل إلى الجسم نسبة أخرى وهو مذهب
أنه ان نسب إلى الجسم فليس ههنا الا نسبتان اما نسبتة اليه الى محل منقسم أو محل غير منقسم
والذي يتم به هذا البرهان ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو في
بيان ان العقل مفارق فلهذا ذكر ايضا العداد الثاني الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدل به
الفلاسفة به ان تعرف ان أداتكم اذا اتت من العنائة التي تخصها صارت أعلى مراتبها من
حس الاقارب الجذلية ولذلك كان كتابنا هذا الغرض منه انما هو التوقيف على مقدار
الاقارب المذكورة فيه المنسوبة للفرقة بين واطهار أي القولين أحق بان ينسب صاحبه الى
المتألف والتألف (قال أبو حامد) داليل ثان قالوا الركان الى قوله بل اعدم القدرة (قلت) كان
هذا القول ليس بيانا مفردا بنفسه وانما هو تقيم القول المتقدم وذلك ان القول المتقدم وضع
فيه ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضما وفي هذا القول نه كافي بيانه باستعمال التقسيم
فيه الى الاقسام الثلاثة فالعائدة الاولى هي باقية عليه وانما دخلت عليه المعاندة لانه لم يستوف
المعنيين اللذين يقال عليهم الانقسام الهولاء وذلك انهم اما انواع العقل اقسامه بانقسام
محله على المحال الذي تنقسم الاعراض بانقسام محلهما وكان هنا نوع آخر من الانقسام المحسوس
وهو الموحود في القرى الجمعية المدركة دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى وانما يتم
البرهان اذا انفي هذان النوعان من الانقسام عن العقل ويبين ان كل ماله قوام بالجسم
فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام وقد يشك فيها وجد في الجسم بهذا النوع الآخر
من الوجود أعني الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه في المحل هو مافارق لموضوعه أم لا فاما
نرى أكثر اجزاء الموضوع تبطل ولا تبطل هذا النوع من الوجود أعني الادراك الشخصي فنظن
كما انه لا تبطل الصورة بطلان الجزء أو الاجزاء من موضوعها انها ليست تبطل بطلان الكل
وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو سببه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك
ما يقول أرسطو ليس ان الشئ لو كن له عين كعين الساب لا يصر كما يصر الشاب يريد انه قد
يظن ان الهرم الذي لحق الشئ في قوة الابصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم
الآلة ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر اجزائها في النوم والاعماه والسكر والامراض
تبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست في هذه الاحوال كاملة وبهذا يظهر في
أكثر الحيوانات التي اذا فصمت بنصفين تعبدش رأ أكثر النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس
فيه قوة مدركة فالكل في أمر النفس خامض جدا وانما اختص الله به من الناس العلماء
اراسخين في العلم ولذلك قال تعالى عجباً في هذه المسئلة للجهل ورعندما سأله بان هذا الطور من
السؤال ليس هو من أدوارهم في قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما
أوتي من العلم الا قليلا وتشبهه المات بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال طاهر في بقاء النفس
من قبل ان النفس تبطل نه انما في النوم به لان آلتها ولا تبطل هي ويجب ان يكون حالها في

الموت كماله في النوم لان حكم الأجزاء واحد وهو دليل مشترك لجميع الأجزاء بالجمهور في
 اعتقاد الحق ومنه للعالم على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس وذلك بين من قوله
 تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال أبو حامد) دليل ثالث
 قولهم ان العلم لم يوحل في جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب
 الى عضو مخصوص من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس هذا من المعروف
 بنفسه فبين انه يلزم عنه ان لا يكون محله جسم من الاجسام وانه ليس يكون قولنا في
 الانسان انه عالم كقولنا انه يبصر وذلك انه لما كان ينسب بنفسه انه يبصر بعض
 مخصوص كان بيننا أنا اذا نسبنا اليه الابصار مطلقا فانه يجوز على عادة العرب وغيرهم ان
 في ذلك وأما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا في عالم ليس هو من قبل ان جزأته
 عالم لكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان هذه اعضاء
 خاصا من اعضاء الاعضاء كالحال في قوة التقدير والذكر وذلك ان مواضع هذه
 معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما في اليه ثم (قلت) هذا
 الذي حكاه عن العارضة ههنا ليس يلزم عنه ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه
 وبالجملة سائر الاعراض لانه ليس يحل جسم أصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يقبل
 الجهر بالثبوت والعدم به بدل ضرورة على اعتداده فان الاضداد لا تتحل في محل واحد وهذا
 النوع من الامتناع يوجد سوى الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص محل
 العلم من القول انه يدرك المتضادات مع اعنى الشيء أو صده وذلك لا يمكن ان يكون الا بدارك
 غير منقسم في محل غير منقسم فان الحكم هو واحد ضرورة ولذا قيل ان العلم بالاضداد علم
 واحد فهذا القول هو الذي يخص النفس ضرورة لكنه قد ينبت عندهم ان هذه هي
 حال الحس المشترك اماكم على الحواس الخمس وهو عندهم حسه اني فذلك ليس في هذا دليل
 على ان العلم ليس يحل جسم الا ما قد نال الحلول بكونه على نوعين حلول صفات غير
 مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح وهو ان النفس التزويجيه
 لا تنزع الى المتضادان معا وهي مع هذا جسمانية وليس احد احد من العارضة استحقاق هذا
 على اثبات بقاء النفس الامر لا يعجز بقوله وذلك ان خاصية كل قوة غير مدركة ان لا يجمع في
 ادراكها التقيضان كما ان خاصية المتضادين خارج النفس ان لا يجمع في رصوع واحد فهذا
 تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتحتص القوى المدركة منهاكم على
 الاضداد المتوجدة معا اي علم أحدهما بعلم الثاني ويخص القوى الغير العارضة انها تنقسم
 بانقسام الجسم فتوجد في الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا في جزء واحد من
 اما كان محلها لا ينقسم هذا الانقسام لم يعرض لها ان يوجد في الانقسام معا في جزئين من
 المحل ولذلك كانت هذه الاقاريل كما قالوا بل من لم يحل آراءه في هذه الاشياء
 فما بعد فهم من يجعل الدليل على بقاء النفس انها لا تنقسم الى اقسام من الاله اعني ان
 من ذلك ان محالها واحد غير منقسم وما الدليل على ان العلم لا ينقسم انقسام الاخر
 غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل خامس قولهم ان كمال العقل الى قوله لا تسلك بها

(قلت) أما العناد الأول فهو قوله انه لا يتصور ان تحرق المادة فيفسد من الجسم العقل في نهاية
السطوة والشمسة مرفوعة. كتاب ما في هذا الجواب سلف وأما العناد الثاني وهو قوله انه لا يستبعد ان
يكون ادراك جسم ما في يدك نفسه فله اقتناع بان ذلك كن اذا عرف الوجه الذي حركهم الى هذا
علم اقتناع هذا هو ذلك ان الادراك هو شيء واحد بين فاعل ومفعول وهو الإدراك والمُدرك
ويستحيل ان يكون الجسم فاعلا ومفعولا له من جهة واحدة فاذ اوجد فاعلا ومفعولا فمن
جهةين أعني ان الفعل يوجد له من جهة الصورة والانعمال من قبل المفعول في كل مركب
لا عقل ذاته لان ذاته يكون غير الذي به يفعل لانه لا ينفصل عن غيره من ذاته ولان العقل هو
المفعول فلو فصل المركب ذاته لعاد المركب بسبب طواعي الكمال هو الجبره وذلك كما يستحيل
وهذا القول اذا ثبت ههنا كان مقبولا واذ اكتسب على الترتيب البرهاني وهو ان يدمم له من
النتائج ما يجب تقديمه ما يمكن ان يعود برهاننا دليل سادس (قال أبو حامد) قالوا لو كان العقل
الى قوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على ان ما هو جسم ارقوه في جسم فليس يفعل ذاته
بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في اجسام وهي لا تعقل ذاتها فان ههنا من باب الاستقراء
الذي لا يقيد اليقين وتشبيه بالاستقراء المستعمل في ان كل حيوان يحرك فكذلك الاسفل فليس
هو اعمرى مثله من جهة وهو موله من جهة اما محال فله فلان الواضع بالاستقراء ان كل حيوان
يحرك فكذلك الاسفل فهذه الاستقراء ناقص من قبل انه لم يستقرئ فيه جميع انواع الحيوانات
وأما الواضع ان كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهي اعمرى استقراءه وفي ادراكه ليس ههنا حاسة
سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما شاهد من امر الحواس ان كل قوة مدركة ليست في
جسم فهو رشديه بالاستقراء الذي يحكم من قبله ان كل حيوان فهو يحرك فكذلك الاسفل لان الواضع
لهذا كما انه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضع ان كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل
ان الامر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من ان العقل لو كان في
جسم لادرك الجسم الذي هو فيه عند اراكه فكلام غث ركب وليس من اقوال الفلاسفة
وذلك انه انما كان يلزم ههنا لو كان كل من ادرك وجود شيء ادركه بحدده وليس الامر كذلك لانا
ندرك النفس واشياء كثيرة وليسنا ندرك حدها ولو كنا ندرك حدها النفس مع وجودها لكانا
ضرورية تعلم من حدها انها في جسم اوليست في جسم لانها ان كانت في جسم كان الجسم ضرورة
ما حوزا في حدها وان لم تكن في جسم لم يكن الجسم ما حوزا في حدها فهذه هي التي ينبغي ان
يعتقد في هذا وأما معاندة أبي حامد ههنا القول بان الانسان يشعر من امر النفس انها في جسمه
وان كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم فهو لهرحق وقد اختلف القدماء في هذا لكان
ليس علمنا باننا في الجسم هو علم بان لما قواما بالجسم فان ذلك ليس بيميناف نفسه وهو الامر الذي
اختلف فيه الناس قديما وحديثا لان الجسم ان كان بمنزلة الآلة فليس لما قوام به وان كان بمنزلة
محل العرض للعرض لم يكن له وجود الا بالجسم دليل سابع (قال أبو حامد) قالوا القوي
الدراسة الى قوله يلزم ان يثبت لكاهما (قلت) هذا دليل قديم من ادلتهم وتخصيله ان العقل
اذا ادرك معقولا قويا يمتد بعبقه الى ادراك مادونه كان ادراكه له اسهل وذلك مما يدل على
ان ادراكه ليس بجسم لا ينجيد القوي الجسمية الهامة مدركة تتأخر عن مدركاتها القوية قانها

بمقتضى الإدراك كذا لا يمكن فيها أن يدرك العقل الإدراك كذا لا يمكن فيها أن يدرك العقل الإدراك
والسبب في ذلك أن كل صورة عقل في جسم مخلوق لا يمكن أن يكون لها إلا الجسم عينها لا يمكن
فيه إلا أن يتخالف ولا بد أن يكون صورته في جسمه طارئة على قدر ما قبل القوة ولا بد أن تكون
المعقولات قطعاً على أن ذلك العقل ليس بصحيح وهذا لا يستلزمه فإن كل ما يتأثر من المجال عن
حلول الصورة فيه تأثيراً موقفاً أو مائلاً قليلاً كان أثره كثيراً فهو جسمه في ضروره وعكس هذا
أيضاً صحيح وهو أن كل ما هو جسمه في فهمه تأثر من الصورة الخاصة به وقدر تأثره هو على
قدره الخاصة تلك الصورة للجسم والسبب في هذا أن كل كونه فهو تابع لاستحالة قلوبها صورة
في جسمه غير استحالة لا يمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها العقل عند حصولها دليل
ثامن (قال أبو حامد) قالوا أجزاء بدن إلى قوله يقينا (قالت) أما إذا وضح أن القوى المدركة
موضوعها هو الحار الغريزي وكان الحار الغريزي يدركه النفس بعد الأرباب فمن فقد يقيني أن
يكون العقل في ذلك كذا أثر القوى أعني أنه يلزم أن يكون موضوع علمه أثر الغريزي للشيخ
بشخصيته وأما أن فهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس يلزم أن يستوى أعمارها
دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الإنسان إلى قوله واعتراضه (قالت) هذا دليل لم
يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهر باقياً من
الولادة إلى الموت وإن الأشياء العقلية في سبلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء حتى اضطروا
أفلامون إلى إدخال الصورة فلا معنى للتشاكل بذلك واعتراض أي حامد على هذا الدليل صحيح
دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية إلى قوله فوجهه ما ذكرناه (قالت) معنى ما حكاها
عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً
بشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن يتقسم ذلك المعنى بما يتقسم به الأشخاص من حيث
هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبها ما تكثر فيجب أن يكون هذا المعنى غير
كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت
العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض أي من قبل اتصالها بزيد وعمر وأي أنها فاسدة من
قبل الاتصال لأنها فاسدة في نفسها أذلو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجوداً في
جوهرها وإلا كانت لا تتجمع في شيء واحد قالوا وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب
أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص وإن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمر
وهذا الدليل في العقل قوى لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء وأما النفس فأنها وإن
كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص فإنها أشبهت من المحكماء يقولون ليس
تخلو من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة والنظر هو في هذا الموضوع وأما الاعتراض الذي
اعترض عليهم أبو حامد به فهو راجع إلى أن العقل هو معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك
يشبهه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بتطرح الحس الواحد مراراً كثيرة فإنه واحد عنده
لأنه معنى كلي فالحيوانية مثلاً في زيد هي بعينها بالعدد التي أبصرها في خالد وهذا كذب فإنه
لو كان هذا هكذا لما كان بين إدراك الحس وإدراك العقل فرق ولم تنقل كلامه إلى هؤلاء
فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا أن للفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها العدم

معدوم وجوده بل ان احد هاتين النفسين لم يمت ليعمل على ما هو من الامور الباطنة بل ان
مع عدم البدن واما ان تعدد نفس واحد لها رتبة فيكون العقل والاطلاق ان تعدد نفس
البدن فلهذا قد يكون باطلا ان يكون لها ضد فان الجوهر اذا كان له نفس واحدة فبالعقل
ان يتعلق قدرة التقدير بالعدم على ما سبق وانما هو من الامور الباطنة والبدن وانما كان
القدر متعديا فيكون ان تكون النفوس متعددة بتعدد الابدان لان كون النفس واحدة بالبدن
من كل وجه في جميع الانواع بل في حالات كثيرة منها ان يكون العقل واحد في نفس واحد وهو
وانما هو واحد في نفسه بل في جميع الحالات التي يلزم هذا الوضع فهو من هذا القول
بأننا اذا انزلنا تعدد النفس بتعدد الاجسام لم ان تكون مرتبة فيها فتصدق ضرورة ان الاجسام
والفلاسفة ان يقولوا ان النفس يلزم اما كل شيئا ان يكون له نفس واحدة مثل النفس التي
بين العاشق والمعتوق ومثل النسبة التي بين الخلد وحرر النفس ان يكون اذا فسد
احدهما فسد الاخر ولكن لما رجع ان يستلزم عن المعنى الذي تخصه النفس من كثرة
كثرة عددية وهي مفارقة لادان الكثرة العددية الشخصية اعلم انك من قول المادة ولكن
ان يدعى نفسا النفس وتعددها ان يقول انما في ماد طائفة وهي الحرارة النفسانية التي
تفيض من الاجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نار اولافيا مبدؤا نار في النفس
الخاصة بالاجسام التي هي نار النفس التي تحمل في تلك الاجسام فانه لا يختلف احد من الفلاسفة
ان في الاساطيسات حرارة سماوية تقوى حارة للقوى النورية للحيوان والنبات لكن بعضهم
يسمى هذه قوة طبيعية سماوية جالينوس يسميها القوة المصورة ويسمى اجناسا الخلق
ويقول انه يظهر ان ههنا صانع الحيوان حكما محمدا له وان ههنا يظهر من التشرع فاما ان
هو هذا الصانع وما هو هو اجل من ان يعلم الانسان ومن ههنا يتبدل افلاطون على ان
النفس مفارقة للبدن لانها هي الخلق له والمصورة ولو كان البدن شرا طافي وجوده لم تخلقه
ولا صورته وههنا النفس اظهر ما هي اعنى الخلق في الحيوان الغير المتناسل ثم بعد ذلك في
المتناسل فاما كما يعلم ان النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية اذ كانت الحرارة هي
حرارة ليس من شأنها ان تفعل الفعال المنتظمة المعقولة كذلك تعلم ان الحرارة التي في البرودة
ليس فيها كفاية في الخلق والتصوير فلا خلاف عندهم في ان في الاساطيسات نفوسا مختلفة انواع
فمن الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل يحتاج في كونه وبقائه الى تدبير
وقوى حافظه وله وهذه النفوس اما ان تكون كالتوسط بين نفوس الاجرام السماوية وبين
النفوس التي هي نافي الاجسام المحسوسة فيكون لها ولا بد على النفوس التي هي نافي الابدان
تسايط ومن ههنا نشأ القول بالجن او تكون هي بذاتها التي تتعلق بالابدان التي تكونها
الشبه الذي يبدنها واذا فسدت الابدان عادت الى مادتها الروحانية واجسامها الطائفة التي لا تحس
وما اعلم احد من الفلاسفة القدماء يقول هذا لان من اصولهم ان المفارقات لا تغير المواد بتغير
استحالة بذواتها ولا اذ الخليل هو ضد المستحيل بل قال به بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة
هي من اعرض الاماثل التي في الفناء فقه ومن اقوى ما يستدل به في هذا الباب ان العقل
الحيواني لا يقل شيئا لانها لا تملك في القول الواحد ويحكم على ما حكما كتابا وما هو هو هذا
الحمد

الجواهر في وجودها في الدنيا ولا وجود لها في الآخرة فيكون هذا القول
 متصلا في ضرورة بقاء من الحيواني والنباتية من غير أن يكون من الموجودات لأن سبب الاعتقاد
 بالحيواني والآخر في هذا في القوى الغائية كالأمر في القوى المتألفة لأن القوى النباتية وقوى المواد
 هي التي قبل أشياء محدودة ولا يخرج من هذه الحيلة أحد من غير أن المذنبين يكونون محتمل
 الأجساد وهذا في ما وجدوا أحد من عدم فيه قول والقول بحتم الأجساد أول ما له منتزعا
 في الشرائع التي هي في ذات الشرائع المتألفة دون هذا النوع من المذنبين وذلك لأن
 أول من قال بحتم الأجساد هم المتألفين من إسرائيل الذين لقوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين
 من الزبورون كثير من الكتب المنسوبة إلى إسرائيل وبت أيضا ذلك في الانجيل وتواتر
 القول به عن موسى عليه السلام وهو قول المتألفين من الشرع فقال أبو محمد بن خرم أنها أقدم
 الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تطمعا لما وجدوا في ذلك أنهم
 يرون أنها أكثر ضرورة في وجودها في الناس الذي هو وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه من هذه الخاصة
 في ذلك أنها ضرورة في وجودها في الناس الخاصة للإنسان والفضائل النظرية والمصناعات العملية
 وذلك لأنهم يرون أن الإنسان لا حسنة في هذه الدار إلا بالمصناعات العملية ولا حياة له في هذه
 الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليقظة
 بالفضائل الخاصة وإن الفضائل الخاصة لا يمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتطهيره بالمصناعات
 المتروكة لهم في هذه الدنيا من القربان والصلوات والادعية وما يشبه ذلك من الأقوال التي
 يقال في الشرائع على الله تعالى وعلى الملائكة والنبين ويرون بالجملة أن الشرائع هي المصناعات
 الضرورية الدينية التي تؤخذ بمبادئ من العقل والشرع ولا سيما كان منها ما لجميع الشرائع
 وإن اختلفت في ذلك بالآقل والأكثر ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقوله منبت أو مبطل
 في مبادئ العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أولا يعبدوا أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس
 بوجوده وكذلك يرون في سائر المبادئ مثل القول في السعادة الآخرة وفي كيفية الشرائع
 كلها انفتحت على وجود آخر أو بعد الموت وإن اختلفت في صفه فذلك هو وجودها انفتحت على
 معرفة وجوده وصفاته وأفعاله وإن اختلفت فيها أقوله في ذات المبدء وأفعاله بالآقل والأكثر
 ولذلك هي متفقة في الأفعال التي قوسل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في
 تقدير هذه الأفعال فهي بالجملة لما كانت تقوم بالحكمة بطريق مشترك للجميع كانت
 واحدة عندهم لأن الفلسفة إنما هي في سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه
 أن يتعلم الحكمة والشرائع تقصد تعليم الجاهل ورعاية ومع هذا فلا تجد شريعة من الشرائع
 إلا وقد نهت عما يخص الحكمة وعينت بما يشترك فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص
 من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضروريا
 في وجود الصنف الخاص وفي حياته أما في وقت صباؤه ومنته فلا يشك أحد في ذلك وأما
 عند نفاذه إلى ما يخص من ضرورته لا يستمر بما يشغله وإن تأول لذلك أحسن تأويل
 وأن بعد أن المقصود بذلك التعليم هو ما يخص لا ما يخص وأنه ان صرح بذلك في المبادئ الشرعية
 التي نشأ عليها وتأويل أنه مناقض للآداب الصلوات التي عليهم وصار في سبلهم فانه أحق

الناس بأن يظنوا على ما هم الكبر والرجس في الدنيا التي يتأخرون فيها الكبر والرجس
 عليهم ذلك أن يشاروا في زمانهم وإن كانت كلمة واحدة بها وإن يفتقدوا لأفضل ما
 بها هو أفضل من زمانهم ذلك أهل الحكمة الذين كانوا يعلمون الناس بالاستعدادات والصلوات
 ثم بعد السلام وتبصر الحكمة الذين كانوا ينادونهم بأمرهم ثم بعد ذلك عليه السلام
 ولا يشك الحداد كان في بني إسرائيل حكمه كمن يرون ذلك طاهر من الكذب التي تأتي عند
 بني إسرائيل المصروف إلى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرهم وحده في أهل الوحي وهم
 الأنبياء لذلك أمضى كل قضية هي أن كل شيء حكم وليس كل حكم يتناول كمن يسم العلماء
 الذين قيل فيهم أنهم ورثة الأديان وإن كانت المسألة في العبادات في مبادئ المصداقات
 والاصول الموضوعة فيها تجري بحسب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل
 شريعة كانت بالوحي فالعقل بها ظاهر من سلم أنه يمكن أن يكون هو ما يشرع به العقل
 فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون انقاص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي والجميع
 متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً كان لا سيما في البرهان على وجوب
 العمل لا يوجد المضائق الخاصة عن الأعمال الحقيقية والعملية فمقتضى من هذا القول
 أن الحكماء باجتماعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعني أن يتخذ من الانبياء والواضعين مبادئ
 العمل والسنن المشروعة في ماله والهدى والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان
 منها ما هو على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على
 غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر كما قال
 الله تعالى وأن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفضل أتم منه في سائر
 الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عهدها وأوقاتها وأدكارها وسائر
 ما شرط فيها من الطهارة ومن التروك أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها وكذلك الأمر
 فيما قبل في المعاد فيها هو أحسن على الأعمال الفاضلة مما قبل في غيرها ولذلك كان تمثيل
 المعاد لهم بالأمور الجميلة أفضل من تمثيله بالأمور الرذيلة كما قال الله تعالى مثل
 الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار وقال النبي عليه السلام فيها ما لا عين رأت
 ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي الله عنه ليس في الدنيا
 من الاستحالة إلا الأسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ولطور
 آخر أفضل من هذا الطور وليس ينبغي أن يذكر ذلك من يعتقده أن ذلك الوجود الواحد
 يتنقل من طور إلى طور مثل انتقال الصور المجادية إلى أن تصير مدركة فواتها وهي
 الصور العقلية والذين شكوا في هذه الأشياء تعرضوا لذلك وأفسدوا به أغماهم الذين
 يقصدهون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا
 التمتع بالذات هذا لا يشك أحد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع
 والحكماء باجتماعهم يتناولونه ومن لم يقدر عليه فإنهم لا قابيل التي يحتج بها عليه وهي الدلائل
 التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جبد ولا بد في معاندتهم أن
 قوضع اليقين غير ثابتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وأن توضع أن التي تعود هي

أعمال هؤلاء الناس التي كانت في هذه الدار لأنهم لم يأتوا بالشيء لا يعود بالشيء ولا
يعود الموجودات بالعدم لأنه لم يعدم كمال أو جود أو الوجود لا يصح القول بالأعادة على ما ذهب
من اعتقد من التكامل أن النفس مرض وأن الأقسام التي تعاد هي التي تعاد وذلك أن
ما عدم ثم وجد فانه واحد بالتوح لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد ووجه ما عمن يقول منهم أن
الأعراض لا تأتي زماناً وهذا الرجل كثر التلافة ثلاث مسائل أحدها هذا وقد قلنا كيف
رأى المتلافة في هذه المسألة وأما عندهم من المسائل الثغرة والمسألة الثانية قولهم أنه لا يعلم
الحق بات وقد قلنا أيضاً أن هذا القول ليس من قولهم والثالثة قولهم يقدم العباد وقد قلنا أيضاً
أن الذي يسمون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كثرهم به التكاملون وقال في هذا الكتاب أنه
لم يقل أحد من المسلمين بالمعادال وحاشي وقال في غيره أن الصوفية يقول به وعلى هذا وليس
يذكر من قال بالمعادال وحاشي ولم يقل بالمعاد ومن اجتمعوا وجوز القول بالمعادال وحاشي
وقد رأيت أن أقطع هذا القول في هذه الأشياء والأشياء تتغير من التكامل فيها ولو لا ضرورة
طالب الحق مع أهله وهو كما به قول جالينوس رجل واحد خبر من ألف والنصدي إلى أن يتكامل
فيه من ليس من أهله ما تكامل في ذاته على الله بحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك
ويقبل العذر عنه وكرمه وجوده وفضله لا ريب فيه ثم كتاب التهاافت لابن رشد المالكي الأندلسي
عرف بالعميد وذلك في قسطنطينية في فرم جادى الأولى سنة اثنى عشر وثلاثمائة وألف هجرية
من نسخة موقوفة في كنيسته في جامع مكتوب عليه أنهم انبجط

طاشكبرى زاده مؤرخة سنة ثلاث وأربعمائة

وتسعمائة وصلى الله على سيدنا

محمد وعلى آله وصحبه

وسلم

﴿طابع بالمطبعة الاعلامية بمصر سنة ١٣٠٢﴾

- ٢ خطبة السكك
- ٣ قال أبو حامد الاعتراض من وجهين
- ٤ قال أبو حامد جوارنا من الفلاسفة
- ٥ قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استعانة هذا الخائن
- ٦ قال أبو حامد فيقول لهم تشكرون على خصوصكم
- ٧ قال أبو حامد فان قيل عمل المظلم في قولكم انما اجلة
- ٨ قال أبو حامد رضي الله عنه محققا من الفلاسفة فان قيل
- ٩ قال أبو حامد رضي الله عنه بنا كبا عن الفلاسفة انما انكر واحد منهم
- ١٠ قال أبو حامد مجيبا عن التكميل في اثبات الارادة
- ١١ قال أبو حامد رحمه الله والالزام الثاني في تعيين حركات الافلاك
- ١٢ قال أبو حامد الاعتراض الثاني على اصل دليلهم
- ١٣ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن لا نريد صدور حادث من قديم
- ١٤ قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم في المسئلة
- ١٥ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
- ١٦ قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة عن التكميل في مقارضة هذا القول
- ١٧ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة موجهة
- ١٨ قال أبو حامد بصيغة ثانية لهم
- ١٩ قال أبو حامد الاعتراض ان هذا كلام من عمل الوهم
- ٢٠ قال أبو حامد الثالث هو ان هذا الفاسد لا يهزم الخصم عن مقابله
- ٢١ الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد تمسكوا بآيات قالوا
- ٢٢ قال أبو حامد الاعتراض ان يقال العالم لم يرزل ممكن الحدوث
- ٢٣ قال أبو حامد الاعتراض ان يقال الامكان
- ٢٤ قال أبو حامد والثالث ان نفوس الادميين
- ٢٥ قال أبو حامد وما قولهم لو قدر عدم العقلاء
- ٢٦ المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية العالم والزمان والحركة
- ٢٧ قال أبو حامد ومسلكتهم الرابع
- ٢٨ قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استعانة عدم العالم
- ٢٩ قال أبو حامد الفرقة الثمانية
- ٣٠ قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان ما ذكرتموه
- ٣١ قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان تليدهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه
- ٣٢ قال أبو حامد وانتهى في كل واحد

- ٤٤ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل كل موجود
 ٤٦ قال أبو حامد أوجه الثاني في إبطال كون العالم
 ٤٧ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل إن اعترفتم
 ٤٨ قال أبو حامد أوجه الثالث في استحالة كون العالم فعمل الله تعالى
 ٥١ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل فإذا عرف مذهبنا
 ٥٤ قال أبو حامد راداً على الفلاسفة قلنا ما ذكرناه من تلك
 ٥٥ قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو أن نقول
 ٥٦ قال أبو حامد فإن قيل الأول لا يصلح
 ٦٤ قال أبو حامد الجواب الثاني هو أن من ذهب
 ٦٥ قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن نقول
 ٦٦ قال أبو حامد الوجه الثاني أن المجرم الأقصى
 ٦٧ قال أبو حامد فإن قيل لعل في المدة
 ٦٨ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل لقد كثرت
 ٦٩ قال أبو حامد فإن قيل فإذا أبطأتم
 ٧٤ قال أبو حامد والجواب من وجهين
 ٧٧ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم
 ٧٩ قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة بل زعموا أن التوحيد
 ٨٢ المسئلة السادسة في إبطال مذهبهم في نفى الصفات
 ٨٣ قال أبو حامد الاعتراض على هذا
 ٨٥ قال أبو حامد قولهم إن العلم والقدرة
 ٨٧ قال أبو حامد فكل مسألتكم في هذه المسئلة تخيلات
 ٨٨ قال أبو حامد فإن قيل هو لا يعلم الغير
 ٨٩ الوجه الثاني قال أبو حامد هو أن قولهم
 ٩٠ قال أبو حامد وقد خالف ابن سينا عند هذا غيره من الفلاسفة
 ٩١ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة وإن قيل إذا ثبت
 ٩٧ قال أبو حامد فهذا تفهيم مذهبهم والكل لا يعلم عليه من وجهين
 ٩٨ قال أبو حامد فإن قيل انما يتخيل هذا
 ١٠٣ المسئلة السابعة في تمييزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم
 ١٠٤ قال أبو حامد مجيباً عن الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الاعراض
 العلة
 ١٠٦ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل الجسم الأقصى
 ١٠٧ قال أبو حامد فمنا تد الفلاسفة في قولهم

- ١٠٩ المسئلة الحادية عشر في تجهيزهم من يرى منهم ان الاول يعلم غيره
 ١١٣ قال أبو حامد وهو اناسلم
 ١١٤ المسئلة الثانية عشر في تجهيزهم من اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته
 ١١٦ المسئلة الثالثة عشر في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات
 المدة سمة بانه سام الزمان
 ١١٨ المسئلة الرابعة عشر في تجهيزهم من اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله
 تعالى بحركته الدورية
 ١٢٠ المسئلة الخامسة عشر في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء
 ١٢٣ المسئلة السادسة عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات معلقة على جميع الجزئيات
 المحادثات في هذا العالم
 ١٢٦ قال أبو حامد اما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة
 ١٢٧ المسئلة الاولى قال أبو حامد الا قران بين ما تقدمه
 ١٣١ قال أبو حامد المسالك التي وفيه الخلاص
 ١٣٢ المسئلة الثامنة عشر من تجهيزهم من اقامة الدليل العقل على أن النفس الانسانية جوه
 روحاني

﴿وقت﴾

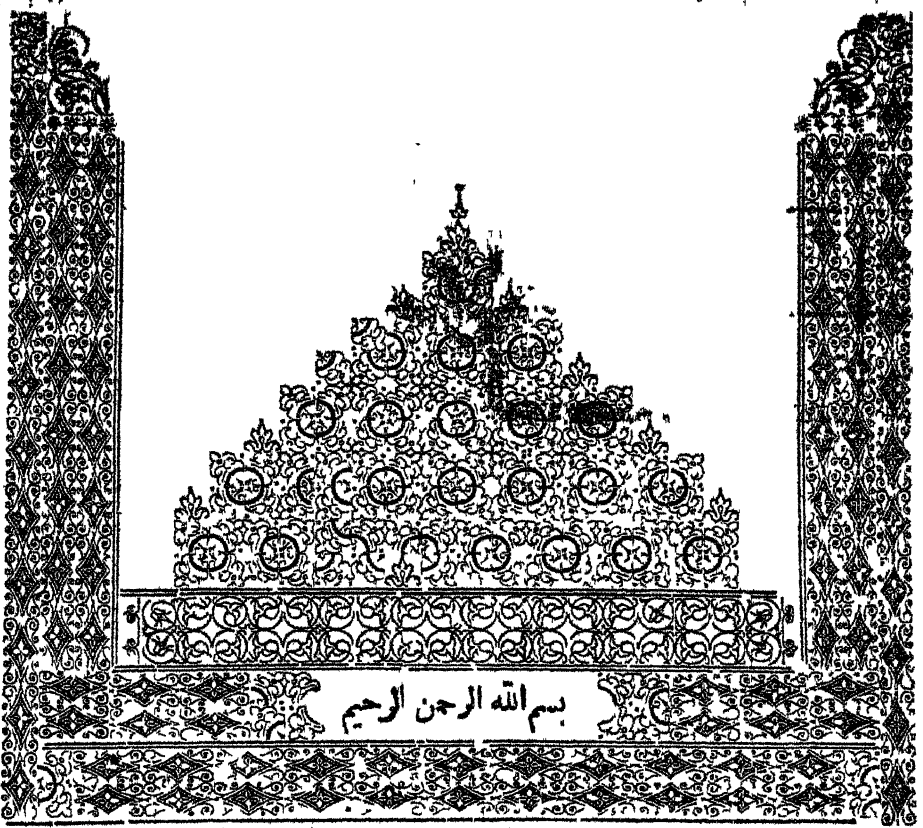
﴿طبع بالطبعة الامامية بمصر سنة ١٣٠٢﴾

هذا كتاب تهافت الفلاسفة تأليف الفاضل المحقق والتحرير الموفق مصطفى بن
 خليل الشهير بخواجه زاده برسوى تلميذ المولى العلامة خضريك
 وهو كان مشرباً كالفاضل الحيايى وخواجه زاده
 كان والد الفاضل طاش كبرى زاده
 وكان في زمن أبي الفتح
 السلطان
 محمد

وفي الشقائق النعمانية للأولى طاش كبرى زاده ما نصه ووافق هذا
 الكتاب المولى مهمل الدين مصطفى بن يوسف بن صالح
 البرونى المشتهر بين الناس بالمولى خواجه
 زاده ألفه بامر السلطان
 محمد بن خان
 الفاتح

﴿ الطبعة الاولى ﴾

﴿ طبع بالطبعة الاعلامية بمصر سنة ١٣٠٢ هـ ﴾



بسم الله الرحمن الرحيم

قوسه الى جنابك وفصدنا نحو بابك يا واجب الوجود وبامفيض الخبر والجود واعصمنا
بحولك وتمسكنا بمحكك يا مبدأ كل وجود وبإغابة كل مقصود أفض علينا من أنوار
قدسك وهب لنا من نضجات أنسك يا من لا يخيب سائله ولا يقطع بره ونائله يا موضح
الطرائق وبالكشف الحقائق وفقنا لسواء السبيل بفضلك الفير الماتناهي وأرنا بنور
هدايتك صور حقائق الأشياء كما هي ونخصص سيد أنبيائك وأكرم أصفائك محمد
المبعوث للهداية الى سواء الطرائق بأفضل صلواتك وآله واصحابه المهتدين بأنوار الهداية
ومشاعل التوفيق باطبيب تحياتك انك على ما تشاء قدير وبإجابة رجاؤه المؤمنين - حدير
(و بعد) فان العقل والنقل متطابقان على أن أكرم ما يناله قوى البشر وأنفس ما يتنافس
فيه أهل البر والدر هو معرفة المبدء والمعاد وما بينهما على ما أشار اليه أمير المؤمنين على كرم الله
وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لربه وعلم من أين وفي أين وإلى أين وقد اضطربت
فيها الآراء وتصادمت الأهواء بحيث لا يرجي أن يتطابق عالمها أهل زمان أوتيه الخ فيم أنفع
الإنسان اذ ألوهم بعارض العقل في أخذها والباطل يشاكل الحق في مباحثها فن
افتدى بها جاهل به الثرائع فقد استقام وهدى ومن ترك هداها واتخذ الله هواه ضل وغوى
ومن جلة مخالفات شرائع الأنبياء عليهم السلام الطائفة المعتقدون الى الحكمة والفلسفة فانهم وان
أصابوا في علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التماس الحق بالباطل في مبادئها
وعدم استقلاها غوائل الوهم في بواقيها لتكونها سهل المأخذ فرب المتناول لاه ارض فيها
الوهم العقل بل يحكم بها على طاعة منه انهم من انطوا في علومهم الطبيعية بسرا والالهية

كثيرا

كثيرا وان اجتمدوا فيها بغير علم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها كمال الاوتسار
ليكون مبادئهم مبدعة عن القول والادغام واعلام طرقها غريبة عن البصائر والافهام ثم ان
عظماء الملثة وعلماء الامة وقواعلم الكلام وصنفوا في كتبهم كثيرة والافوا في برامطولة
ومختصرة وحققوا فيها قواعد عقائد الاسلام وردوا على كل من يخالفهم من اهل البدع
والضلال خصوصا على الفلاسفة الصائرين الى ما فادته او هاهمهم من الخيال فاتهم بتبعوا جلة
اقاديرهم واحاطوا بكل ما يروونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مراسيم اشياء من
علومهم علمهم خافية وانحووا بالقلم على ما خالفوا فيه الشرائع بايرادات كافية بل زادوا عليه
وتعرضوا لكل ما زلت فيه افئداهم او طغت اقلامهم خالفوا الشرع او لم يخالفه شكر الله
ته الى مساعدتهم وحقق آمالهم ومباغهم فصار قواعد الشرع ومعال الدين بحسن اهتمامهم
في بروج مشيدة وحسن حصين لا تنالها أيدي الشبه والارتباب ولا يطمع في الوقوع فيها
ذو والضلالة والاحتمال وان الامام الحق حجة الاسلام ابا حامد محمد بن محمد النزالى برز الله
مضجعه ونور وجهه ابتدع من بينهم طريقة غراء واخترع رسالة عذراء في ابطال اقاويل
الحكماء وتبها هاتمات الفلاسفة وبين فيها تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطلان
معادهم وادع غرائب نسكت كانت كاتمة تحت الاستسار وأوضح ان بعده طرقا فخا
كانت مخفية عن الابصار جزاء الله عنا وعن كافة المسلمين خبر الجزاء في دار القرار ثم اني
أمرت من حساب من تحب اعنته ولا يسمع الاموافقة وما هو الاحضرة السلطان الاعظم
والمخافان الاعلم الاكرم محمد زما لك طوائف الامم من العرب والجم جامع مكارم الاخلاق
مالك سرير الخلاف بالاستحقاق ظل الله على العالمين غياث الحق والدين والدين ملاذ
المخلاق أجبرين السلطان ابو الفتح محمد خان ابن السلطان مراد خان ابن السلطان محمد خان
لا زالت سدة السنية لمجا طوائف الانام وعنته العلية ملاذ عن حوادث الايام الى قيام
الساعة وساعة القيام بالذي وآله الكرام وهو الذي بسط بساط الامن على بساط الفراء
ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها الى محبط الحضرة وعمر ربيع الفضل والافضال
بعد اندراسها حتى أصبحت مخضرة الاطراف والارحاء وشيد قواعد العدل والانصاف
وهدم اساس الجور والاعتساف ومحي آثار اهل الكفر والضلال وجعل بيوت اصنامهم
مساجد يذكرو فيها اسم الله بالعدل والاصال فان أردت ان اصفه حق وصفه كنت كن
مريد مساحة السماء بذرعه فالسكوت عن مدحه مدحه والاقارب بالجزع عن رصفه وصفه
خدا الله ايام سلطنته الزهراء وأيد بدوام درنته نظام الشريعة الغراء من قال آمين ابقى
الله مهجته الى يوم الدين بان أملى كتابا على منالها وأنسج ديباجا على سنوالها فمادرت
الى مقتضى الاشارة وامثلاث بواجب الطاعة على حسب الطائفة مع فلة المضاعة وقصور
الباع في الصناعة ونوزع الدال رنشت المال وتراكم الاشغال وبذلت في تحرير جهده
المستطيع وان ليدرك الصالح شاء والضاييع فان وقع في حير القبول في غاية المأول
ونهاية المسؤل والا فاني لست أول من طمع في غير مطمع مني ان يكن حقا يكن أحب الى
والافقد عشماها زمار غدا والمرجو من جميل على الانصاف طبعه وعصم من الاعتداف

الوهم ثم على ما علم من العقل فلا يخفى من العلم والما لم يتبين كبروا اليقين من علم
 السموات وسكنت خالقها وابتدع صنعه المبرهنة بالامارات ودل عليه الامارات من غير
 اعتلال فثبت من القواعد الثمينة والما لم يتبين من قبيح من بعض مما انتهى في الشرعيات
 كعدم الاشارة والمغارب والاختلاف في الطالع رأس القطة واوقات السواة ونحو ذلك وهدمها
 مما بين على التمسك في خلق السموات والارض المودى الى مزيد اطلاق على حكمة الصانع
 وبما هو قدرته وان وقع فيه الشيء مما يتجلى في نظام الشرح قائم بنوا اليقين ذلك على مقتضى
 طبيعة قوا الحجة لا يتغير لهم اثباتهم فلا يشك ما بين في علمهم من مسائل الحجة فلا حاجة لنا الى
 التبرهن لحساب الاستقلال فتريد ان تحكي في هذه الرسالة من قوا صدهم الطبيعية والالحية
 ما اوردته الامام حجة الاسلام مع بعض آخر مما لم يورد به بادلتهم المعول على ما عندكم على وجهها ثم
 تباطوا الرعايا المتعاضدة الباطلين واعطاهم الازل والحق واليقين وانتماعا من الدين اجره واولا كان
 حقا عابدا فظهر المؤمنين وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلا (الاول) في ابطال قولهم المبدؤ
 الاول موجب بالذات لا فاعل بالاخصار (الثاني) في ابطال قولهم يقدم العالم (الثالث) في
 ابطال قولهم في ابدية العالم (الرابع) في ابطال قولهم الواحد لا يصدق عنه الا الواحد (الخامس)
 في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من اختلافات عن المبدء الواحد (السادس) في
 تجهيزهم عن الابد استدلال على وجود الصانع للعالم (السابع) في بيان محذورهم عن اقامة الدليل
 على وحدانية الواجب (الثامن) في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا لافعاله في واحد
 (التاسع) في ابطال مذهبهم في نفى الصفات (العاشر) في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان ذات
 الاول لا يتقدم بالجنس والفصل (الحادي عشر) في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول
 من ماهيته (الثاني عشر) في تجهيزهم عن اثبات ان الاول ليس بمجسم (الثالث عشر) في
 تجهيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره بنوع كلي (الرابع عشر) في تجهيزهم عن القول بان الاول
 يعلم ذاته (الخامس عشر) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (السادس عشر) في ابطال
 قولهم ان السمع مخرجه بالارادة (السابع عشر) في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماعة
 (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات طلعة على الجزئيات الحادثة في هذا العالم
 (التاسع عشر) في ابطال قولهم بوجود الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادية
 والمسيات (العشرون) في تجهيزهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي
 والعشرون) في ابطال قولهم باحتمال القناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون)
 في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد
 في الفصل الاول في ابطال قولهم المبدؤ الاول موجب بالذات ذهب ارباب الملل والشرع من
 اهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يصنع منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء
 منه لا زما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بآزادته وعالفت
 الفلاسفة في ذلك وقالوا انه واجب بالذات لا بمعنى ان فاعلية كفاعلية الجبورين من ذوى الطوائف
 الجسمانية كحرق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم
 اسنعه بآزاده لوجوده من غير ان يعاقب فصد وطلب مع هذه بعموله وصدوره عنه فهو الجواد الحق

والفيض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا
 مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة أولا فذهب
 الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة لا متناحرا تخالف المأول عن الاله لانه التامة
 وذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عما هو موجب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم
 طالب حصول المحاصل وليس بشئ بل الخلاف ثابت بينهما وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل
 والترك فانهم يقولون ان مثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات
 المترتبة الغير المتناهية التي يجب وباقى ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم
 لذاته لا يتصور تخلفه وبقية ضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز
 عدم افاضة أصله وهذا التمثيل بمونه عناية ازيله وبعضهم يسمونه ارادة فحسن نقول بصحة
 الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقص
 لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا يعني صحة الفعل
 والترك على ما يفول به الملبون بل يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين
 الفريقين الا ان المحكيه ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما
 فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه وقدم الشرطية الثانية تمتنع صدقه وكلتا الشرطيتان
 صادقتان في حق البار تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق
 أحدهما وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء ان المحكيه لم يذهبوا الى انه تعالى ليس بقادر
 مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجدان كثرة في ذاته وان فاعاله ليست كفاعلية
 المختارين من الحيوانات واغوى ما احتجوا به عليه هو ان المبدأ الاول ان كان فاعلا بالقدرة دون
 الاسباب فمعلق قدرته باحد مقدمي دون الاسباب انما هو ان مقتضى القول في مرجح تنال الكلام الى تأثيره
 في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى ضده على السواء فيفتقر الى مرجح آخر وهم جواهر التسلسل
 في المربعات وان لم يفتقر لزوم اسبقته لما يمكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على
 السوية وقد عرفت باحد هما غير مرجح وانه يسد باب انبئات الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح
 وجوده لما يمكن من غير مرجح وحواله انما لا يسلم ان تعلق القدرة باحد المقدورين دون الآخر
 افتهر الى مرجح زعم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاها
 من غير احتياج الى مرجح آخر (فان قلت) نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما
 على السوية فتعاقبا باحدهما ان لم يتنجح الى مرجح فتدريج أحد المتساويين على الآخر وانه
 يسد باب انبئات الصانع وان احتج لزوم التسلسل وان لم تكن نسبتها اليهما على السوية بل كان
 تعاقبا باحدهما لذا انهم لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة التزوال ما بالذات وترجيح الضدين معا
 فيلزم الاجاب (قلت) فختار ان نسبة الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعاقبا باحدهما
 ان لم يتنجح الى مرجح فتدريج أحد المتساويين على الآخر ممنوع بل اللازم ترجيح القادر أحد
 المتساويين على الآخر من غير ادعاء يدعي الى ترجيحه واختياره وهو غير المرجح بلا مرجح أى
 بلا مؤثر أصلا فاعيرة طاهرة وغيره لئلا يلزم له فلا يلزم انسداد باب انبئات الصانع فان العلم بوجود
 الواجب مبني على بطلان الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر لا على بطلان ترجيح القادر المريد أحد
 مقدوريه

مقدوره المتساويين على الاستمرار من غير مرداع الى تلك الارادة لئلا العبد فيه انه لا شك
في وجوده وجود فان كان واجبا له والمطلوب وان كان ممكنة لا يبدله من موجد ضرورة امتناع
ترجيح أحد طرفي الممكن بل المرجح فنقل الكلام الى موجد مده فاما ان يتساوى بل وهو محال
أو ينتهي الى الواجب وهو المطلوب (فان قلت) ماذا كونه من ترجيح الفاعل أحد المتساويين على
الآخر انما هو بالنسبة الى الفعل المقدر وأما بالنسبة الى تعاقب الارادة فالترجيح بالمرجح لازم
قطعا لانه أمر ممكن وقع من غير مرجح (قلت) ان أريد وقوع تعاقب الارادة من غير مرجح وقوعه
من غير فاعل فمتنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق ارادته وان أريد وقوعه من غير داعية فسلم
ولا يمكن ليس يلزم منه الترجيح بالمرجح بمعنى حصول الممكن بل الفاعل بل اللازم هو الترجيح من
غير مرجح أى بالداعية ولا نسلم استحالة (فان قلت) اذا كان تعاقب الارادة لاحد الضدين فعلا
لذات المرید فتأثيره فيه اما بالارادة أو بالاجاب اذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يتخلو عنهما فان
كان الاول لزم التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجبا لتعلق الارادة
الخاصة من الماعل بالاجاب لا يتصور التمكن من الترتك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل
والترتك وهو المعنى بالاجاب (قلت) نختار ان تأثيره فيه بالارادة ولا نسلم لزوم التسلسل وانما
يلزم لو احتاج لتعلق الارادة الى تعاقب آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاجاب اراد أو جسد شيئا
بارادته فالفعل محمول قصده هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه وأما لا تصاف بتعلق
الارادة فهو وان كان اثر ذلك افعال لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة
أخرى بل تلك الارادة ارادة للارادة قصدها ارادة لنفسها بقية اراد فكم كان الموجب اذا أوجد
شيئا بالاجاب لا يحتاج في الاتصاف بالاجاب الى اجاب آخر كذلك المختار اذا أوجد شيئا بالارادة
لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة أخرى (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة ان تعاقب الارادة
لا يدخل في حكمة نفسه والالزم توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للماعل مرداع الى تحصيل ذلك
التعاقب كان نسبه اليه والى عدمه سواء كان تحصيله أو عدم تحصيله وصدوره عنه وعدم
صدوره سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعاقب فعلا لذاته المرید اذا الضرورة العقلية حكمة
بانه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الماعل متساويين فمتنع صدوره عنه والتمرجح من
خارج (قلت) لا نسلم صدق ما ذكرتم من القصة على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الماعل موحدا
واما اذا كان مختارا فلا بد ان يدعى العلم الضروري بصحة تدقيق تقيسها فان الشخص المختص بالخاص
الذي يشته به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يريد ان يأكل جانب معين منه دون سائر
الجوانب لا لمراقبة ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب (فان قلت) لا نسلم لانه
يتبدل ما كل جانب معين منه لا لمراقبة ارادة ذلك الجانب ولما لا يجوز ان تكون ارادة ذلك
الجانب لكونه أقرب اليه أو أحسن لونا أو أكثر نضجا (قلت) نفرض الكلام فيما اشتركت
جوانبه بامر هاتفي كل ما ذكره فانه لما ان لا يتبدل في كل شيء من جوانبه الى ان يموت جوعا
وذلك بين الاطعمة وانما ان يتبدل فيتم المقصود (واعترض) عليه بعض الفاضل بان لا نسلم
امكان وجود رغيف يتساوى جميع جوانبه في الاور التي ذكرت من القرب والبعد وحين اللون
كثرة النضج وغير ذلك كيف كان فان فرضه بحيث يكون البعد بين الخائض وبين كلى جزء من أجزاءه

بعد واحد أعمال أما إذا كان المقابل للجائع أحد جوانبه فظاهر وأما إذا كان المقابل أحد
وجبه فلا من البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه هو وتر زاوية قائمة وبينه وبين مركز الزاوية
وتر زاوية حادة وتر القائمة أعظم من وتر الحادة وإن فرض رغبنا من تساوي الجوانب والاشارة
في الأمور المذكورة وإن كان محالاً فلا يندى الجائع عندئذياً كل شيء من جوانبه وأجزائه
إلى أن يموت جوعاً إذا لم يحل جاز أن يستلزم محالاً آخر هذا ما ذكره وهذا كما ترى لا يضرب إلا جواباً
عنهم قد تم منع كلية تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا إلى اثبات عدم المرجح فيما ذكر من
الصورة (نعم) إن ثبت ذلك يكون نقضاً لذلك الكلية التي ادعوا ضرورتها ونحو برهانهم المرجح
في المسائل الجوزي بل إثباته لا يفسد ح فيها هو المقصود بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة
وضرورتها وإني لهم ذلك ثم إن ما ذكره من المقدمة الكلية من مقوض بصورها أنه لا شك أن
جميع النقاط المفروضة في تلك المساوية في المساهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه
متساوية في المساهية وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة فيه فتعين نقطتين معينتين لأن
تكونا قطبين وتعين دائرة معينة لأن تكون منطقة وتعين خط معين لأن يكون محوراً دون
سائر النقاط والدوائر والخطوط ترجيح من المسائل المحررة لأحد الأمور المتساوية على الآخر من
غير المرجح (ومنها) أنه لا شك أن نسبة تلك الحركة إلى جميع الجهات على السوية وكذلك
إلى الحركات المختلفة المقادير في السرعة فمع أن كل واحد من الأفلاك اختص بحركة بسرعة
معينة إلى جهة معينة تدور سائر الحركات ودون سائر الجهات وبذلك الترجيح من الفاعل المحرك
لأحد الأمور المتساوية في الأجزاء على الآخر غير محضص (ومنها) أنه لا شك أن كل واحد من
الأفلاك الشاملة للأرض وكل واحد من التدوير هو الأفلاك الشاملة للأرض
المركوزة في الأفلاك الشاملة بسيطة متشابهة الأجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع أن
كل واحد من الكواكب اختص بوضع معين من التدوير إن كان مركزاً فيه كالمختبر والقمر
وبوضع معين من تلك إن كان مركزاً في الأفلاك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد
من التدوير اختص بوضع معين من تلك دون سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين من تلك
بكونه أوجاً أو جانباً آخر بكونه حصصاً دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بأمرها
في المساهية لكون تلك بسيطة وكذلك ترجيح من الفاعل لأحد الأمور المتساوية على الآخر
من غير المرجح (وأجابوا) عن النقوض المذكورة بما لا نسلم أن في شيء من الصور المذكورة ترجيحاً
لأحد الأمور المتساوية على الآخر غير المرجح فإن تعين النقطة فإن تعين القطبتين وتعين
دائرة لأن تكون منطقة وتعين خط لأن يكون محوراً دون سائر النقاط والدوائر والخطوط من
توابع معين من الحركة فإن الحركة المعينة للأفلاك تتنوع وقوعها إلا أن يكون القطبان بهاتين
النقطتين والمنطقة بتلك الدائرة العينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لأحد الأمور الثلاثة
أما إن مادة كل ذلك من الأفلاك لا تتقبل تلك الحركة الخصوصية السرعة والمطر المميزين
إلى الجهة لا سيما أولاً لأنها لو كانت قابلة لسائر أنواع الحركات وإلى سائر الجهات لكانت العناية
بالمساويات لا تتحصل إلا من تلك الحركة الخصوصية لا لأن تتسم بكل فلك بالمحور المعرف
ألا أنه هو مشوقه لا يحصل إلا بتلك الحركة وأما اختص الكواكب والأوجان والمضيقان

والتدوير بالمواضع المعبشة من الفلك دون غيرها فالغايه ان هذا هو الفلك الذي
 مركزه مركز العالم حصل اولاً ثم حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث يماس سطحه الاعلى
 السطح الاعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوج واسطح الادنى على نقطة
 مشتركة بينهما التي هي الموضع ثم حصل التدوير في الخارج المركز وأحدث فيه نقطة ثم
 الكواكب في التدوير اوفى الخارج المركز وأحدث فيها نقطة لئلا نقول بذلك بل نقول
 الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت معا ولمن ذلك
 حدوث هذه الامور في تلك المواضع وما حدثت الامور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع
 الانتقال عليها لامتناع الخرق على الافلاك هـ داما قالوا وسـ تعرف انت فيما بعد بطلان
 ما ذكره في سبب تعيين الحركة من الامور الثلاثة وبذلك يطل جوابهم عن النقض بين الارلين
 واما جوابهم عن النقض الثالث فترك جد الان حصول الامور المذكورة مع الايدفع الترجيح
 بلا مرجح لان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون مبدل الفلك الخارج المركز الى جانب
 منه كحصوله على وجه يكون مبدل الى جانب آخره وكذلك حصول الخارج المركز على وجه
 يكون التدوير في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في جانب آخره وكذلك حصول
 التدوير على وجه تكون الكواكب في ذلك الجانب منه كحصوله على وجه يكون في جانب
 آخره فيمكن حصول كل من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحاً من الماعل لاحد
 الامور المتساوية على الآخر ثم ان اشكل عليك ما ذكرناه وانتهج في قلبك شيء من وساوس
 الوهم وأبيت الا ان تدعي ضرورة تلك القصة فلك ان تتخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل
 العلاقات والقول بان نفاق الارادة الى أحد الضدين محتاج الى مرجح آخر هو تعلق ارادة
 متعلق بذلك التعلق وهلم حالي غير المايه ويمنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الامور
 في الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة انما هي اردنا شيئاً لا نريد
 ارادتها فطهران تعلق الارادة لا يكون بتعلق آخر (قلت) عدم احتياجنا في ارادة الى ارادة
 أخرى لان ارادتنا ليست من فعار بل من فعل الله سبحانه وأما ارادة الله تعالى فلا بد وان
 تكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتها الارادة انما العدم كونها من فعلنا عدم ارادته تعالى لارادته
 وقد يتحقق على ايجابه تعالى بان الماعل بالقصد والتدوير لا بد له من أمر باعث على الفعل ليرجع
 الفعل على الترك عنده وذلك باعث لا بد أن يكون حصوله اولى بالنسبة الى الماعل
 من لا حصوله والالم يكن باعثاً على الفعل ضرورة ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى
 الماعل سواء لم يكن باعثاً على الفعل فيقتضي انما يستكمل بالبدروانه محل (والجواب) اننا لانسلم
 ان الماعل بالقصد ارادة لا بد له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلان سلم
 انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الماعل اولى من لا حصوله ولم لا تكون في الاولوية بالنسبة
 الى العرفي كونه باعثاً على الفعل والاشارة واقعون الحكمة في ان باعث على الفعل لا بد ان
 يكون حصوله اولى بالنسبة الى الماعل من لا حصوله ويدور فيه بالضرورة ويقتضون
 في الجواب على منع المنة الاولى والمعتلة واقعونهم في ان الماعل بالارادة لا بد له من أمر باعث
 على الفعل لكنهم يمتنعون لزوم كونه اولى بالنسبة الى الماعل ويكفون في الجواب عن المنع

(الفصل الثاني) في ابطال قولهم تقدم العالم على ما في المثل والشرايع من اهل الاسلام
وغيرهم على ان العالم محدث وخالقهم فيه ان جمهور الفلاسفة يقولون في حق الله
ما يحكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه انه من تلاميذه كتب على ما علم ان العالم اقدم
او حادث فان الامام ان رزى وهذا دليل على ان جالينوس كان ملتبساً بما طأ اليه الحق فان الكلام
في هذه المسئلة قد يقع من العسر والصعوبة الى غير مضمحل في اكثر القول فيه واعلم ان
الفلاسفة في امر العالم وتبين ما هو القديم منه آراء متشعبة واقلها متشعبة لا فائدة في الاطبات
بذكرها فالتصريح على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلاسوف المطابق عندهم والمعلم الاول
وهو اساطينهم وقد رجع كل من قبله وخلف عنه وثقاً بطلان آراءه وانهم (فقول) ذهب
هو من تابعه من المتبعين الى الاسلام وغيرهم الى ان العالم اما مجردات او ماديات والمجردات
منها ما هي قديمة كالمقول والنفوس المالكية ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية واما
الماديات فالعناصر كيات قديمة موادها وصورها الجسمانية والنوعية وبعض اعراضها من
الشكل والصور دون الحركة والوضع واما العناصر فماديات فانها قد تتعزادها وصورها الجسمانية
بالنوع وصورها النوعية بالجنس على معنى ان مادة العناصر لا تتلوه عن صورة النوعية بل تنصيرها
لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان تكون قديمة فهذه الصور
من مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مشتركاً في الجوهرية تعاقب انواعها ولهم
لا يثبت قدم العالم ووجوه (الاول) وهو عدته - م النظمي وعروتهم الوثقي ان جميع ما لا بد منه في
اليجاد البارى للعالم ان كان خاص - لا في الازل كان اليجاد خاص - لا فيه فكان وجود العالم الذي
لا يتخلف عن اليجاد كذلك اذ لو لم يحصل اكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا
يكون جميع ما لا بد منه في الازل وهو خلاف المفروض اولا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح لان
المؤثر المستجمع لجميع الامور المعنوية في اليجاد مشترك بين الوقت الذي حصل فيه اليجاد وبين
ما قبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لا حاداً المتساويين على الاخر وان لم يكن جميع
ما لا بد منه في اليجاد حاصل في الازل كان بعضه حادثاً فاعا فان لا يحتاج هذا الحادث الى تأثير مؤثر
لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتياج فاما ان يكون جميع ما لا بد
منه في تحصيله حاصل في الازل فيلزم قدم الحادث اولا يكون فبعضه حادث بالضرورة ونقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب عنه بوجوه احدها وهو المشهور في ما بين القوم وعليه
اعتماد الاكثر هو ان لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد البارى للعالم ان كان خاص - لا في الازل
كان اليجاد حاصل فيه (قولهم) اذا كان جميع ما لا بد منه في اليجاد حاصل في الازل ولم يتوقف
التي ثبته - الى شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما
يلزم ذلك اذ لم يمكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء
القاع - ل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة ما لا بد منه الارادة
فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالة التعميم (واعترض)
عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل لا بد من تعلقها فان كان ذلك
التعلق قديماً يلزم ان يكون الامر الذي يكفي في وجوده هذا التعلق قديماً ايضاً اذ لو اخص

وقت حدوثه، فثبت لزوم الوجود بلا مرجع لان الوجودان المتماثلين من ذلك العالم مع الوجود
كما وان كان طارئا فلما كان الكلام في الوجود انما هو حادث في الوجود، فثبت لزوم الوجود بلا مرجع لان الوجودان المتماثلين من ذلك العالم مع الوجود
سواء كان ذلك الحادث متعلقا بزمانه او غير متعلق بزمانه، فثبت لزوم الوجود بلا مرجع لان الوجودان المتماثلين من ذلك العالم مع الوجود
مؤثر بخصه بوقت حدوثه فيلزم ان يكون بلا مرجع لان الوجودان المتماثلين من ذلك العالم مع الوجود
في الاول وجوب العالم في وقت معين فلا يلزم ان يكون بلا مرجع لان الوجودان المتماثلين من ذلك العالم مع الوجود
يلزم ان يكون بلا مرجع لان الوجودان المتماثلين من ذلك العالم مع الوجود
فيقول الكلام في هذا، فيقول انما قل ان يقول حضور ذلك الوقت الذي هو حادث في وقت
على وقت آخر حادث ما يفي عليه، وهكذا لا يلزم منه تسلسل الاوقات المتماثلة المتوهمه التي
لا وجود لها في الخارج اصل لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم فلا تسلسل استعمالا
هذا التسلسل وليس حدوثه غير متعلق بزمانه، فثبت لزوم الوجود بلا مرجع لان الوجودان المتماثلين من ذلك العالم مع الوجود
يجوز ان يكون ذلك المتعلق حادثا في زمانه، فثبت لزوم الوجود بلا مرجع لان الوجودان المتماثلين من ذلك العالم مع الوجود
اعتبار به والدليل ما قام على استحالة فهمها، فثبت لزوم الوجود بلا مرجع لان الوجودان المتماثلين من ذلك العالم مع الوجود
اعتبار به فلا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي يقطع التسلسل فيها
بالتقاطع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم بحدوثها، فثبت لزوم الوجود بلا مرجع لان الوجودان المتماثلين من ذلك العالم مع الوجود
حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتيب والاقايل ان يقول برهان التطبيق انما
يكون اذا كان لها وجودات مترتبة لما في الخارج اوفي العقل لا امتناع الانطباع فيما لم يوجد
أصلا وانما صف الحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون
ذلك العلاقات أمور متعاقبة، يكون كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينقضي الى متعلق هو
شرط الحدوث لاجسام وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم ولا تسلكم ان يلزم
في مقام المنع منه فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب وبانه يجوز ان يكون ذلك المتعلق حادثا
لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيسقط عن الحادث عن مؤثر بخصه بوقت حدوثه فيلزم
البرهان بلا مرجع مسلم، لكن استحالة فهمها متوهمه لان ذلك الحادث متعلق بزمانه امر متعاقب
لا يحتاج الى مؤثر بخصه بوقت حدوثه وضعفه ظاهر لان بداهة العقل حاكمة بان كل حادث
سواء كان وجوديا او معدوميا محتاج الى امر بخصه بوقت حدوثه وانكاره مكابرة فلا يثبت اليها
وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فليذكر وبانه يجوز ان يكون المتخصص لمتعلق ارادة الله تعالى بوقته
المعين هو علمه لازمي بايقاع العالم في ذلك الوقت الذي اوقعه فيه، وما علم الله تعالى يجب وقوعه
ويمتنع خلافه فلا جرم متعلق ارادته في الوقت الذي اوقعه فيه، ويرد بان العلم تابع للمعلوم على معنى
انهم ما يتطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع
العالم في الوقت المعين الذي اوقعه فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه، ولا
يتصور ان يعكس الحال بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه
الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حد نفسه هكذا لان الفرس انما كانت على هذه الهيئة
لان صورته المنقوشة على الجدار هكذا فلا مدخل للعلم بايقاع العالم في الوقت الذي اوقعه فيه
في وجوده ولا في استحالة خلافه، فلا يكون موجبا لمتعلق ارادته بايقاعه في ذلك الوقت الذي

أولها بعدد، كمن أن يقال لا نسلم أن كل علم فهو تابع لما هو على ذلك المتكلم في العلم لا يتعالى
وهذه تعالى بل تابع لتعالى في وقته من فعله فلا يكون تابعاً له بل هو تابع له فهو زكوة
حسبها له (طائفة) لو كان العلم خاصاً لا للخصيص لم تثبت الإرادة لأن التبعات المتساوية
الخصيص فادخل العلم محله ما استعني عن الإرادة وأيضاً لو أنادى على العقل بالفضل وجوبه
والتابع على ذلك لزم الإيجاب وذاك الاختيار وهو خلاف مذهبكم (قلت) ليس ما ذكرناه
من كون العلم محضاً أمده من الله ما ذكرتم بل المقصود ابتداء احتمال دفع دليل المحض على قدم
العالم لا إثبات الإرادة وسلب الإيجاب فلا بد له في أقسام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يفيد
كونه محضاً أمده من الله ما ذكرتم بل المقصود ابتداء احتمال دفع دليل المحض على قدم
المصالح المتعلق بمبايعات العالم في ذلك الوقت للكاف فإن الله تعالى قد علم أنه لو خلق العالم
في الوقت الذي خلقه فيه حصل للكافرين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت
آخر لم تحصل تلك المصلحة فإذ كان تعاقب أرائه بخلقته في ذلك الوقت دون سائر الأوقات وردنا
نعم ضرورة أن الله لو قدم خالق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار جزء من ألف جزء من خلقه
واحدة لم يتخلل شيء من مصالح المكافين على أن الأوقات متساوية في أنفسهم لم يجعل بعضها مقدماً
لمصالح المكافين دون بعض أن لم يكن لخصيص يلزم التحكم وأن كان لخصيص فذلك لخصيص
أما أن يكون قدراً أو حاداً فإن كان قدراً ما تكون نسبة إلى جميع الأوقات على السوية وأن
كان حاداً ما تعلق الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم إن جعل خلق العالم في وقته المعين تابعاً لمصالح
المكافين قول بأن فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل إذ يلزم منه استكماله بالغرض ضرورة
أن ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة إلى القاعل سواء لا يكون غرضاً من فعله وباعثاً له عليه
(وثانيتها) من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم ما ذكره الحق نصير الدين الطوسي وهو أن
يقال فخراراً أن جميع ما لا بد منه للباري في إيجاد العالم حاصل في الأزل من غير أن يتوقف الإيجاد
على أمراً حدث قولهم فحينئذ لم يكن العالم أزلياً لزم الرجحان بلامرجح ممنوع لأنه لا وقت
محققاً قبل العالم حتى يطلب حدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له
الأمع أول وجود العالم ولا تمايز بين أجزاء الوهومية لا بمجرد التوهم كما يمكن خارج العالم فكما
أنه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذي
حدث فيه لا يقال هذا إنما يدل على أن لا يطلب وجه الترحيح فيما بين الأوقات التي قبل
الحدوث إذ لا زمان هناك إلا في الأوقات التي بعده فاختصاص الحدوث به في ذلك الوقت دون
ما عداه من الأوقات التي بعده ترجح بلامرجح (لأننا نقول) حدوث الزمان إنما هو مع حدوث
العالم لأنه مقدار حركة الفلك الاظم فلا وجه لطالب وجه الترحيح لاختصاص حدوث العالم بجزء
منه دون آخر إذ لا يتصور تقدم بعض أجزائه على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء
الأول منه دون الثاني أو الثالث (وثالثها) من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم هو النقص
بالحدوث البيومي إذا شبهة في وجوده مع جريان الدلائل فيه به بعينه إذ يقال جميع ما لا بد منه في
إيجادها أن كان حاصل في الأزل كان الإيجاد أزلياً وكان وجود الحوادث البيومي أزلياً لا يتخلف
الوجود عن الإيجاد لأنه لو لم يكن الإيجاد أزلياً حينئذ لما كان حصوله بعده أما أن يتوقف

لا يقال لا يجوز أن يكون المأزى تعالى عما ذكر من غير سبب ولا محتمل أن يكون
 الموجودات حادثة بغير سبب وتقتضي تلك الأولات الجزئية الحادثة إلى ارادة
 سببية حادثة تعلقت بأحداث الأجسام لا يقال لو كان المأزى تعالى أولئك المأزى
 ارادات حادثة بغير سبب يلزم أن تكون الأجسام قديمة لأن المتصور الجزئية لا تحصل إلا
 مع الأولات كانت الجزئية والأوليات كانت الجزئية لا تحصل إلا مع الأولات كانت الجزئية لا تحصل إلا
 من الأوليات تلك الأوليات كانت لا أولية للأجسام لا نقول لا نسلم أن الأوليات كانت الجزئية لا تحصل إلا
 بواسطة الأوليات الحادثة بغير سبب لا يقال أصنافها قبل الحوادث إنما هي في الحجب ما بيان دون
 الحوادث الحادثة لأن كل حادث مسبوق بالمادة لا نقول ذلك محتمل عوجيبي والكلام عليه عن
 قريب أن شاء الله تعالى (قال الأمام الرازي) وأعلم أن هذا الاحتمال عاذهب إليه قوم من قدماء
 الفلاسفة القائلين بحدوث السما هو كان محمد بن زكريا الرازي ناصر لهذا القول ولم يشغل أحد
 من أصحاب أرسطو بإبطاله وفي جريان برهان التطبيق والتضاد في هذا دخل تحت الوجود على
 سبيل التعاقب نظر أمان برهان التطبيق فلان اتحاد السلسلة إذا انصهرت في الوجود الخارجي
 لم يتصور بينهما التطبيق بحسب الخارج ضرورة أن وقوع شئ في الخارج شئ آخر في الخارج يتوقف
 على وجودهما في الخارج معاً في زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن أيضاً الاستحالة
 وجودها في الذهن مفصلة في زمان واحد ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة أن
 وقوع بعضها بازاء البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة معاً تفصيلاً وأمان برهان التضاد
 فلان اتحاد السلسلة إنما يتصور معروضه للعديد المعين اذا وجدت في الخارج أو في الذهن على
 سبيل التفصيل اذ ما لم يوجد شئ في الخارج أو في الذهن لم يكن موضوعاً بشئ ما اعتباراً بما كان
 أرحقياً لان ثبوت الشئ للشيء فرع ثبوت المذهب له وأما الوجود الاجمالي فهو بالحقيقة
 ليس لذلك الاتحاد المعروضه للعديد بل المفهوم السكلي الواقع عنواناً ولو سلم أن الوجود الاجمالي
 وجود لذلك الاتحاد الا انه لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود فلا تكون باعتبارها معروضه للعديد
 الذي هو الكثرة (فان قيل) هم معترفون بأن هذه الحوادث بأسرها ثابتة في علمه تعالى وفي علم
 الملاء الاعلى وذلك يكفيه في اتسام البرهانيين (قلنا) لعلمهم بثبوت تلك العلوم على نحو آخر غير
 الوجود الذهني (وقيل) أو اعلمهم لا يثبتون لما ترقى في تلك العلوم لعدم دخول الزمان في تلك
 العلوم وفيه نظر لان ترتب هذه الحوادث ليس بمجرد ترتب أجزاء الزمان بل بينهما ترتيب طبيعي
 لتوقف بعضها على بعض لا يكون كل سابق علمه معدة لمحصل اللاحق ولان عدم دخول الزمان
 في تلك العلوم إنما هو باعتبار أوصافه الثلاثة لا مطلقاً فالترتيب باق بماله لا يقال الترتب
 الطبيعي بينهما إنما هو في الوجود الخارجي دون العقلي فلا يلزم كونها مترتبة في تلك المبادئ
 (لأننا نقول) علم المبادئ العالية للأشياء ما عندهم بسبب العلم به لاهاه كما ان بين الاشياء
 ترتباً في الوجود الخارجي فكذلك في وجودها العقلي في تلك المبادئ (ورأيتها) من
 وجوه الجواب أن يقال أنا نسلم أن جميع ما لا بد منه في إيجاد المأزى تعالى العالم أن كان
 حاصله في الازل كان الاتحاد حاصله في الازل وإنما يلزم ذلك لو أمكن وجود العالم في الازل
 وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العالم قابلاً للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلاً للوجود الازلي
 والاتحاد

والإحصاء كما ينبغي فيه تصور الزمان فيكون ثابتاً في المكان لا يتغير المكان إلا بالزمن
 المحسوس في الأول لم يكن إلا شيئاً خاصاً لا عاماً (لا يقال) المكان العالم الأولي ولا يلزم الانتقال
 فيكون يمكن الوجود في الأول (لأننا نقول) أن ليس له إلا مكاناً لا يتغير المكان إلا بالزمن
 تمام المكان في نفسه من قريب أن شاء الله تعالى (وورد هذا الجواب) بأنه إذا كان جسم ملامته
 منه في إيجاد الوجود في العالم خاص في الأول ولم يكن العالم خاصاً فيه لا متناهياً بل لم يلزم
 التبرجح بل مرجح أنه لا نهى له وجوده في العالم قبل الوقت الذي وجد فيه بمقدار ما يقع فيه ألف
 دورة لا يستمر ذلك إلا بعدد من قبل الوقت الذي حدث فيه يمكن وعاءه التامة متصلة أولاً
 على ما هو المفروض فخص من حدوثه بالوقت الذي حدث فيه ترجح من غير مرجح وان دفع بأن
 الاوقات التي قبل حدوث العالم متنوعة لا تعرفها فلا وجه لطلب وجه التبرجح لحدوثه في نفسه
 يكون رجوعاً إلى الحجاب الذي ذكرناه الحق في نصير الدين الطوسي لا وجهاً مستقلاً (الوجه
 السابق) من وجوه استدلالهم على عدم العالم هو أنه لا يجوز أن يكون الزمان حادثاً والكان
 عدمه سابقاً على وجوده بما يمنع أن يجمع معه السابق المسبوق وهذا السابق هو السابق
 الزماني فليزمن أن يكون عدمه مقارناً لزمان فيكون الزمان موجوداً حين ما فرض عدمه وما هذا
 خلاف وإذا كان الزمان قد يمازى هو وقت حدوث الحركة كانت الحركة أيضاً قد يمازى لا متناهي وجود
 المقدار بدون ذي المقدار فيكون محالاً أعني الجسم قد يمازى هو المطلوب (وجوابه) أن الزمان
 أمر وهمي تقدر به المتخيلات وباعتباره يكون وجود الحوادث بموافقا بعده وليس أمراً
 موجوداً يلزم من انتفاء عدمه قدمه فيلزم قدم العالم (فان قيل) المحكم قد استدلو على
 وجود الزمان فيكون منه بعد قيام الدليل عليه خارجاً عن قانون المناظرة (قلنا) نعم إلا أن
 ما ذكرناه من الدلائل عليه قويه وتليد ليس لا يدل على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان قطعاً
 بالتحقيقه راجع إلى مقدمات دالة له وإن شئت ابضاح المحال فاستمع ما يتلى عليك من
 المقال فنقول وبالله التوفيق ما وصل اليه من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان
 (الأول) أنا نفرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة أخرى في تلك المسافة
 مثل الأولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الأخذ والترك بأن ابتدأتا معا ووفقاً معا فبالضرورة
 تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الأخذ بان كان ابتداء الثانية متأخراً عن
 ابتداء الأولى فبالضرورة تقطع الثانية أقل مما قطعت الأولى وكذا ان توافقتا في الأخذ
 والترك وكانت الثانية أبداً فانها تقطع أقل فحين أخذت السرعة الأولى وتركتها مكان قطع
 مسافة معينة بسرعة معينة وأما كان قطع مسافة أقل منها يمازى طوعاً ومن أخذت السرعة
 الثانية وتركتها مكان أقل من المكان الأول بتلك السرعة المعينة فهناك أمر مقداري
 أي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوت ضرورة أن قبول
 التفاوت ينتهي إلى ما يكون بالذات وهو الذي عرّفناه بالمكان وسميناه بالزمان فيكون
 موجود الآن ما كان قابلاً للزيادة والنقصان يكون موجوداً لا متناهي كون العدم الصرف
 قابلاً لهما بالضرورة وليس هو نفس السرعة إذا لم يكن قد تقدمه أو بان في السرعة مع
 التفاوت في ذلك الأمر المقداري وبالعكس ولا امتداد في امتداد المسافة إذا لم يكن قد

تساويان في امتداد المسافة مع تفاوت هذه الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء وبالعكس
ولا امتداد التحرك اذ قد يختلف امتداد التحرك مع الاختلاف في الامكان كحركة الجسم الصغرى
والكبيرة في مسافة معينة في ساعة واحدة لتساويهما في السرعة وبالعكس (الثاني) من
الوجهين اللذين استدلوا بهما على وجود الزمان وهو كون الاب مقدما على الابن ضروري لا يشك
فيه عاقل فان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارن
لعدم الابن الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن
لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين
شيئين بخلاف جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن كما صورناه وقدمه على الابن
لا يوجد مع معينه له فيكون امر ازيد عليه وليس ايضا عارضا عن مجرد اعتبار عدم الابن
الاب لان الاب يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الاب عليه بهذا الاعتبار
بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد عدمه في كونه ما نفس عدمه وكان القلبيا
ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذة مع وجود الابن فالعبدية ايضا ليست نفس الاب وحده
ولا مأخوذة مع وجود الاب بل هما امران زائدان على الامور المذكورة ولكونهما امرين
اضافيين لا يقومان بذاتيهما بل لا بد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له
بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقومان به ويعرض له بالذات
ما يقال له في الاعرف انه متقدم ومتأخر كوجود الاب والابن مثلا (قلت) لان ما تعرض له
القلبية بالذات امتنع ان يكون مع وبعد لا سيما يقتضيه ذات الشيء استحالة انفكاكه عنه
والاشياء التي يقال لها في الاعرف انها متقدمة لا يمتنع فيها ذلك فبالعرض فجوهر الاب
من حيث هو لا يمتنع ان يوجد بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في الاعرف انها متقدمة
ليست معروضة بالذات للتقدم بل لابد من امر آخر يعرض له انه تقدم بالذات ويكون تقدم
سائر الاشياء ليسكونها فيه وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القلبية بالذات امتنع ان
يكون بعد ان ارى به ان ما يكون ذاته سببا لثبوت القلبية له امتنع ان يكون بعد فاعلم ان
من ان يلزم ان يمتنع مثل ذلك المعروف الذي يكون ذاته سببا لثبوت القلبية له وان ارى
ان ما يكون معروضا حقيقة للقلبية من غير ان يكون تابعا في قلبيةه لقلبية شيء آخر فلان
امتناع ان يكون بعد وما ذكره من الدلائل لا يفتقر عليه اذ لا يلزم من كون الشيء معروضا
حقيقيا لو سلف ان يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك (قلت) المراد الاول
قولك من ان يلزم للقلبية مثل ذلك المعروف (قلنا) لان هذه القلبية ليست كقلبية الواحد
على الاثنين بل قلبية قبل لا يجتمع فيما اقبل مع البعد والقلبية التي كذلك لا تعرض حقيقة
الا لمتداد غير قابل يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وباعتبار امتناع اجتماع اجزائه لا يجتمع
القبل البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يعرض فيه اجزاء الابواب اسطة الامتداد فلا يكون
معروضا اوليا لها والامتداد القابل يمتنع اجتماع اجزائه فمعروضه الحقيقي ليس الا لامتداد
المسير القابل الذي اذا فرض فيه اجزاء تقدم بعضها على بعض لذاته لا امر آخر وهو الزمان
(فان قلت) لا نسلم ان القلبية التي لا يجتمع فيها البعد لا تعرض حقيقة الا لامتداد غير

والايجوز ان يكون امران متعلقان بالمسألة يستلزم اجتماعهما التام فيهما كوجود الحادث
وعدمه ويكون احدهما معروضا حقيقيا للقبلية والاخر لامعية باعطاء الفاعل ايها
تتملك الصفتين (قات) ليس معنى اعطاء الفاعل القبلية لعدم الحادث مثلا الا انه لم يفعل
او جودا لا يتم فعله وذلك يقتضى أن يوجد شيء اول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه العدم فكان
اول لوقوعه فيه فلا يكون معروضا حقيقيا للقبلية هذا غاية توجيه هذا الدليل (والجواب) عن
الاول ان هذه الامكانات المذكورة امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من انها
قابلة للزيادة والنقصان ان ارادة قبولها لم يصحب الخارج شيء من نوع وان اريد في الذهن اوفى
النجلة فليس كذلك لا يلزم منه وجودها في الخارج (وعن الثاني) بان القبلية والبعدية امران
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أصلا فلا يلزم وجود معروضهما بالذات في الخارج كيف
والقبلية والبعدية اضافيان والمضافان لا يوجدان الا معاذهما وخارجا فلو وجدتا فلا يلزم وجود
معروضيهما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان وهو باطل لكونه امرا غير قار وأما هذا الامتداد
الذي تعرض لأجزائه القبلية والبعدية اذا امتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موحدا
في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع أجزائه فيه محال بديهية ثم انه نقل
عن ارسطاطليس أنه قال للمتحرك فيما بين المبدئ والتمتص حالة مخصوصة هي لومة بجملة
الحس وهي صفة واحدة تشخصية من مبدء المسافة الى منتهىها تستلزم اختلاف نسب المتحرك
الى حدود المسافة وهذه الحالة تسمى الحركة بمعنى التوسط وهي باعتبار ذاتها مسفرة باعتبار
اختلاف نسبها الى تلك الحدود سيما القهوى باستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال أمرا متداخرا
قار بمعنى انه يجزم العقل بان ذلك الامر المتدلو وجد في الخارج وفرض فيه أجزاء امتنع أن
توجد تلك الأجزاء معا بل كان بعضها مقدما وبعضها متأخرا وهذا يسمى الحركة بمعنى القطع
والاول موجود في الخارج بديهية بخلاف الثاني ضرورة ان الامتداد الذي يمتنع اجتماع
أجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وكما ان الحركة تقال لمرتين كذلك الزمان
يقال لعينين (أحدهما) أمر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط وثانيه ما أمر
متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج أصلا بل هو أمر
مرتسم في الخيال ونعلم ان ذلك الامر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج
وفرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون
كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستمر يحصل في الخيال بحسب استمراره
وعدم استمراره ذلك الامتداد ولما كان الامتداد الخيالي ظاهرا في بادي الرأي دالا على ذلك
الامر الذي فيه نوع خفاء أقوم مقامه وبحسب أحواله (وأما أن يقول) لا نسلم ان الامتداد
الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستمر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك
الامر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط بهال نعم قد يكون كذلك بل أمر
خارجي سببا للحصول على ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة الدائرة والشمعة الجواله لكن
كون كل امتداد خيالي كذلك حاصل من الامر الوجود الخارجي ممنوع ودعوى
الضرورة غير مسموعة وقد يحايي عن أصله لاهم انه انما على قدم العالم باننا وان سدا اننا

الزمان موجود وليس كذلك على عدمه على وجوده (قوله لان سبق عدمه على وجوده) سبق لا يجتمع فيه السابق المتيقن وكل سبق كذلك فهو زمني من نوع الاخرى ان أجزاء الزمان سابق بعضها على بعض سبقا يمنع أن يجتمع فيه السابق المتيقن مع أنه ليس سبقا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقد تفصّل عن هذا الجواب بان اقسام السابق خمسة المتقدم بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمنية وبالزمان لان المتقدم ان توقف عليه وجود المتأخر فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والا فبالطبع وان لم يتوقف فالمتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم قبل الشرف والا فان كان بالخطر الى مبدء محدود فبالزمنية والا فبالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلية وبلاطبع اذ لا توقف لو وجوده على عدمه وبلاشرف اذ لا كمال لعدم ولا بالزمنية اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدء محدود فهو بالزمان واما أجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض تقدم زمني لكن ليس بزمن زائد على ماهو متقدم ومن آخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية لا واية للزمان فهو ما لا يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم من كون تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدم زمانيا أن يكون للزمان زمان آخر والمتمسك به من عدمه ومنه وما ذكره لبيان فوجه ضبط لاحصر عقلي لكون القسم الاخير مرسل اذ لا يلزم من عدم كون السابق باعتبار التوقف والكمال والمبدء المحدود ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان على وجوده منه واما أجزاء الزمان فتقدم ذكر في الجواب سند اللعن فلا يضر درجه في السبق الزمني لان اندفاع السند لا يستلزم انه فاع المنع هذا والتعويل على الجواب الاول (قال الامام حجة الاسلام العزالي) في تقرير الاستدلال الثاني القائل بان البارى تعالى متقدم على العالم والعالم متأخر عنه ان اراد انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع أو بالعلية ويلزم ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديما والاخر حادثا لان المتقدم باى وجه كان اذا لم يكن له تقدم زمني لا يكون حالة تقدمه مقارفا في الوجود عن المتأخر فيكونان قديمين أو حادثين وان اراد انه متقدم عليه بالزمان فيلزم أن يكون قبل وجود الزمان زمان كان العالم فيه عدوما وهو من ناقص (وجواب) ما ذكره من التقرير بان يقال المراد انه متقدم عليه بالذات لا بالزمان وانما يلزم كونهما قديمين أو حادثين لو كان عدم تقدمه عليه بالزمان لمقارنته له في الزمان وليس كذلك بل لعدم الزمان (فان قيل) اذالم يكن قديما قديمين أو حادثين بل كان البارى تعالى قديما والعالم حادثا يكون وجوده تعالى متقدما على وجود العالم تقدما لا يجتمع فيه التقدم للمة آخر وكل تقدم كذلك فهو زمني (قلنا) لانس لم ذلك واعا يلزم ذلك فيها اذا كان وجود المتقدم مقارنا للزمان اذ نختار انه تعالى متقدم عليه بالزمان لكن لا بزمن موجود يحقق حتى يلزم ما ذكره من التناقض بل بزمن مقدر وهو فلاتا قص اصلا (وأجاب) عما ذكره من التقرير بان الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان أصلا ومعنى تقدم البارى على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومعهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى تعالى وعدم العالم فقط ومعهوم قولنا كان معه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدمه برشي ثالث وان كان الوجود لا يمكن عن تقدم برشي ثالث فلا لغات الى اغايط

الاوهام (فان قيل) اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات البارئ وعدم العالم
 حاصلًا ولا يصح ان يقال به. هذا الاعتبار كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال بكون الله ولا عالم
 فدل على ان بينهما فرقًا وان كان انما يقال على ما مضى فالتجسس انما كان مفهوماً لا ماهو
 الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانما تنقضي بعض الزمان
 فيما ضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا)
 المفهوم الاصل من اللفظ وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين
 نسبة لازمة بالقياس الى ما يدل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا انما بعد ذلك وجودا
 ثانياً يصح مناجته ان تقول كان الله ولا عالم سواء اردنا به عدم الاول أو عدم الثاني وآية ان
 هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لجهل الوهم
 من فهم وجود عدم الامع تقديره قبل له وذلك قبل الذي لا ينفك الوهم عنه. يظن انه شيء
 موجود هو الزمان وهو كجهل الوهم عن تقدير تنهاى الجسم من غير ان يكون وراءه بعد دخلاء
 أو ملاء (وفيه نظر) لان النسبة التي بها افتراق اللفظين ليس الا المضي والاستقبال اذ لا تعقل
 ههنا نسبة بينهما افتراق هذان اللفظان عن سواهما او هما وصفا ذاتيان للزمان واتصافا بغيرهما
 بواسطة فيلزم بالضرورة ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم
 فالسؤال عائد بعينه (فان قلت) ذلك الزمان هو هو لا محقق فلا يلزم من تقدمه تعالى عليه
 بزمان وهو ما ذكر من المأثور (قلت) نعم بل لا حاجة الى ما ذكره من التطويل وارتكاب
 ما به عدم كبرية من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الاعلى وجود ذات وعدم ذات فلا تأمل
 (ثم قال) رحمه الله تعالى صيغة ثانية لهم لازمة قدم الزمان ذكرها محصله هو انه لو كان الزمان
 حادثاً لما يمكن قبل خلق العالم وجود حركته بين احديهما ما انتهى الى ابتداء خلق العالم
 بمائة دورة والاخرى تنتهي اليه بمائتي دورة مع كون الحركتين مائة واثنتين في السرعة
 لانه لو امتنع وجود حركته بين شأنيهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فاما لدائتهما واما لان الخلق
 طائر من خلقهما والاو باطل لانهما كانتا ممكنتين بعد خلق العالم فلم لا نقه لابل من
 الامتناع الذي الى الاله كان الداعي وكذا الثاني لانه قادر على خلقهما وقت خلق العالم فلزم
 انقلاب البارئ من العجز الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان يتبدئ الحركتان مع الاستحالة
 ان يتبدئ حركتان معاً ويبان في السرعة والبطء ثم تنهيا الى وقت واحد مع كون اعداد
 دورتهما متفاوتة لاستلزامه ان يكون الزمان مثل المائتين فقد حصل قبل خلق العالم امتدادان
 أحدهما باجماله لا يمكن ان يحصل فيه لامة دورة والآخر بحيث يمكن ان يحصل منه مائتا
 دوره وهذا الامتدادان المتعاونان باقيا مدة قصا لا حقيقة لهما الا الزمان فيلزم ان يكون
 قبل وجود الزمان زمان وهو محال فتعين كون الزمان قديماً وهو متدار الحركة وهي صفة قائمة
 بالجميع فيلزم عدم العالم (ثم قال) رحمه الله تعالى الاعتراض ان كل ههنا من عمل الوهم واقرب
 طريق في دفع المفارقة للزمان بالمكان فانما نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يحدث في العالم
 الاعلى في حكمه أكثر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو وجهير وان قالوا نعم فذراعين وثلاثة
 اذرع فكذا لا يرتقى الى غير النهاية ونقول في هذا اثبات بعد وراء ما لم له مع سار وكيفية

الا كبرياؤه لا يتصل بالشيء الا كبرياؤه لا يتصل بالشيء الا كبرياؤه لا يتصل بالشيء
 وهو الجبرم او القدره من وراء العالم بحد ذاته او كذا من كان الله تعالى قادرا على ان يخلق
 كره العالم احد من خلقه بغير اذنه من التدبير بل لا يوت فيما اراد من الملاء
 والخلق الا بالامر الذي في عينه فليس تدبيره الا كبرياؤه لا يتصل بالشيء الا كبرياؤه لا يتصل بالشيء
 الخلائق قدوا والخلق ليس بشئ فكيف يكون مقهورا (وحيثما) في تحصيل الوهم بقدر
 الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم كبرياؤه لا يتصل بالشيء الا كبرياؤه لا يتصل بالشيء
 وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لا نقول بان ما ليس ممكن فهو مقدور فيكون العالم
 اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس ممكن فلا يكون مقدورا (قلنا) هذا القدر باطل من
 ثلاثة اوجه (أحدها) ان هذا ما كبرياؤه العقل فان العقل في تدبير العالم اكبر او اصغر مما
 هو عليه بغير اذنه ليس هو كقدره بل هو بين السواد والياض والوجود والعدم والامتناع والامح
 بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحتكم فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم
 على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اصغر منه ولا اكبر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن
 والواجب لا يتغير عن نفسه فقولوا ما قاله الدهريون من اني الصانع ونفي سبب هو سبب
 الاسباب وليس هكذا مذهبكم (الثالث) ان هذا القالب دلا بجهز الخصم عن مقابله بجهز
 فقول انه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكن بل وافق الوجود الامكان من غير ما هو ولا
 نقصان (فان قلتم) وقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا
 فلم يكن مقدورا وانتما لا تحصل ما ليس ممكنا لا يدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان
 ممتمعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممتمعا في حال ممكن في حال (وان قلتم) الاحوال
 متساوية (قيل) لكم والمقادير متساوية فكيف سيكون مقدارها ممكنا اكبر منه او اصغر منه
 ظفر عن منعافان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فلهذا طريق المقاومة (والتحقيق) في الجواب
 ان ما ذكره من تعذر الامكانيات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قادر قديم لا يمتنع للعقل
 عليه ابد الوجود وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يصف الوهم اليه بتميمه
 شيئا آخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجوه الثلاثة التي ابطال بها عدم امكان كون
 العالم اكبر مما هو عليه نظر (أما الاول) فلانا لا نسلم ان مرجح المحالات كلها هو الجمع بين
 النفي والاثبات ولو سلم فيمكن ان يرجح مانحن فيه اليه لانهم يرجعون ان هيولى الافلاك لا تقبل
 مقدارا اصغرا او اكبرا هي عليه فلو كان العالم اصغرا او اكبرا هو عليه لكانت مادة
 الافلاك قابلة وغير قابلة بمقدار هو اصغرا او اكبرا هي عليه الاثن (وأما الثاني) فلانه
 لا يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع ان يكون اصغرا او اكبرا منه
 ان يكون مسغوبا عن السبب الموجودان معني وجوب مقادير مخصوص له وامتناع ان
 يكون اصغرا او اكبرا هو عليه انه اذا وجد بايجاد الفاعل لا تقبل مادته الا هذا المقدر
 الخاص دون ما عداها هو اكبرا او اصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وبن هذان
 استلزام الاستغناء عن السبب الواحد (وأما الثالث) فلان القول بان العالم لم يكن قبل
 الوجود ممكن بل وافق الامكان الوجود يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ولا

نزع

مراج في احتماله خلاف القول بما مضى ان مقدار الزمان يكون ماضيا او حاضرا او مستقبلا
لاستحالة احتمال ان لا تكون الساعة اذ لا بد من ذلك المتسدر كما ذكره فلا يتم المطالبة
اطمئنانا بامتناع أحدهما دون الآخر (لا يقال) معنى قوله لم يكن وجود العالم قبل وجوده
كما هو ان الوجود القديم المحصول في الزمان السابق غير ممكن وهو ما يخص من الوجود المطلق
وهو ما لا يورث التمسك بالمحصول في الزمان الماضي ولا يلزم من امتناع الامتناع الاصح امتناع الاصح ولا
من امتناع أحدهما ما يبرهن امتناع الآخر فان امتنع وجوده التمسك بالمحصول في الزمان
السابق ولا يمتنع وجوده مطابقة في الزمان الاخرى وليس فيه ما يتطلب من الامتناع الذي
الى الامكان بل الوجود القديم المحصول في الزمان السابق مشتمل افعالا ووجودا في الحقيقة في الزمان
الاخرى ممكن دائما (لا يقال) لو كان كون الشيء الواحد ممكن الوجود في زمان يمتنع الوجود
في زمان آخر ينافي على ان الوجود في زمان سابق لخص من الوجود مطلقا وما يبرهن الوجود في زمان
لاحق بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو اعم منه وامتناع الوجود
الاخرى بحسب انما استغناء الحوادث عن المحدث يجوز ان يمتنع وجودها في زمان كونها
معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدتها بل ذواتها
كافية في حدوها وهذه سبلاب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته (فالوجه)
الاكتفاء في الجواب بما ذكره من التصديق من ان الامكانات المقدرة امور وهمية لا وجود لها
في الخارج أصلا فلا يلزم قدم الزمان بل المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع الفعل عليه أبدا
وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لان معنى قدمه هو انه الموقدر ان زمانه لا نهاية لها
كان الله موجودا معها بأسرها لانه موجود فيها الان ذاته تعالى منزها عن ان تكون زمانية أو
مكانية ولا يلزم من تدبير الشيء وفرضه وجوده وتحقيقه وما يؤيد ذلك هو انه لو افترض في
ماهية القديم والحادث تحقق الزمان فالزمان باعتبار ما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما
فان اشترط في قدمه ان يكون له زمان آخر لم أن يكون للزمان زمان وان لم يشترط فقد صار
القديم معقولا قديما من غير اعتبار تحقق الزمان واذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار
وجود الزمان فليقل مثله في حق الله وفي سائر الماهيات القديمة وان كان حادثا مع انه لا يشترط
في كونه حادثا وجود زمان آخر لا امتناع ان يكون للزمان زمان آخر فاذا تحقق تصور حدوث
حادث من غير اعتبار وجود زمان فليسته ورمته له في حق العالم وفي جميع الامور الحادثة
(الوجه الثالث) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الانزل
والا لزم الانقلاب من الانقلاب الذي الى الامكان الذي وهو باطل بالضرورة وكذا صحة تأخير
الباري في العالم ازلي والالزام الانقلاب المذكور وهو أي ما ذكرنا من أزلية جهة العالم وأزلية
جهة تأخير الباري فيه يبطل دلائل القائلين بوجوب حدوث ثم نقول لو كان العالم حادثا لزم ترك
المجد الذي هو أفاضة الوجود عليه مدة لا تنهاى وذلك لا يليق بالجواد المطلق (واجيب) باننا
لا نسلم امتناع ترك الجود مدة لا تنهاى فان المبدأ عندنا قاع مختار لا غاية لفعله ولا علة لصنعه
فيجوز ان يفعل كيف يشاء في أي وقت شاء وما الدليل على خلافه فلو سلم فاللازم مما ذكر
أزلية الامكان وهي غير امكان الارلية وغیر مستلزمة له وذلك لاننا اذا قلنا المكانة أنى أو

ثابت ان لا كان الازل طرفا لا مكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان انصافا مستقرا
غيره سبق بعد الاتصاف وهو ثابت للعالم ولشأنه بالباري تعالى أيضا (واذا قلنا أزلية)
ممكنة كان الازل عارفا لوجوده على معنى ان وجوده الممكّن الذي لا يكون مسبوقا بالعدم
ممكّن ومن المسلم ان الاول لا يستلزم التصاف لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة
ممكنا امكانا مستقرا ولا يكون وجوده على وجه الاستقراء ممكنا أصلا بل ممكنا ولا يلزم من
هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل المنهات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل
الوجود بوجه من الوجوه وهذا هو المشهور بين القوم (واعترض) عليه بعض الافاضل من
المتأخرين باقامة الدليل على ان أزلية الامكان مستلزما لامكان الازلية وقال امكان الشيء اذا
كان مستقرا لا يمكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من أجزاء الازل فيكون عدم
منعه منه أمرا مستقرا في جميع تلك الأجزاء فاذ انظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه
بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه به
في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستقر في جميع أجزاء الازل بالنظر الى ذاته فإزلية
الامكان مستلزما لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لينا في الامكان
الذاتي مثلا الحوادث ممكنة أزلية بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا أخذ الحوادث مقيدا
بحدوده فذات الحوادث من حيث هو امكانه أزلي وأزليته أيضا ممكنة واد أخذ مع قيد الحدوث لم
يكن لهذا المجموع امكان وجود أصلا لان الحدوث أمر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج
فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا يمكن (فان قلت) نحن نأخذ بذات الحوادث لا وحده بل
مع الحدوث على انه قيد لا جزؤة بقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزل (قلت) الامكان
الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان أخذ ذات الحوادث وحده أو ذات المجموع
فقد عرفت حاله وان أخذ ذات الحوادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي هذا
ما ذكره بعماريته (ورد عليه) بان الاعراض السالبة كالركبة وما يتبعها الاشياء المتع
استماع أجزاءها في الوجود والا كانت قارة وكل واحد من تلك الأجزاء امكان مستقرا لا
والا لم الانقلاب مع امتناع استقرارها أرلا والالم نسكن طبيعتها على التقضي وعدم الاستقرار
ثبت فيها أزلية الامكان بدون امكان الازلية فانتقض الدليل عليها (اذا عرفت) هذا
فتريد ان تجعل بعض ما سخلفنا في هذا المقام فنقول وبالله التوفيق في الموجود من الحركة
والزمان وغيره مما من الاعراض السالبة ليس له هوية اتصالية بل أمر بسيط غير قابل للقسمة
مستمر وغير مستقر وبسبب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال أمر متديك العقل بانه
لوجود ذلك الأمر الممتد في الخارج امتنع اجتماع أجزائه في الوجود وهو ذا معنى كون تلك
الاعراض غير قارة فليس للأعراض السالبة الغير القارة الوجود في الخارج أجزاها لا خارجا
ولا فراضا حتى ينتقض بها ما زعمنا من تلك الأعراض فانها مستمرة ويحور استمرارها أزلا نظرا الى
ذاتها وان استشكل كل هذا المعنى في الصوت واسم بعد ان يكون الصوت الواحد المستمر بسبب ما غير
مستمر فاعلم ان السبب للقول بكون الحركة أمرا بسيطا غير منقسم هو انه لو انقسم امتنع
اجتماع أجزائه في الوجود والامكان فاما ما يمنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا
بالضرورة

بالضرورة فيلزم أن لا تكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة فيجب أن
تكون الحركة أمرا بسيطاً حتى يجوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا البرهان جاري في جميع
الاعراض السببية صوتاً كان أو غيره فلزم القول بكونه أمراً بسيطاً غير متقسم ويستمر لأنه لما
كان معلولاً لتفريق الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع أو قطع مخصوصين وكانت
الحركة مستمرة كان معلولها أيضاً مستمراً بحسب استمرارها فإذا انقطع نحو حديد يندم الصوت
الحاصل فيه وإذا أدى توجبه إلى توجع هواء أخر حصل صوت آخر وهلم جرا إلى
انقطاع التوجعات وليس الصوت الحاصل في التوجع الثاني هو الصوت الأول الحاصل
في التوجع الأول والآن لا يمكن انتقال العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد غائياً من توهم كون
الصوت الواحد عبارة عن الأصوات الثلاثة بالاهوية المتباعدة إلى أن تنقطع وليس كذلك
فإنها أصوات متعددة لعدد محالها وكذلك الصوت للعروض الحروف المتعددة فإنه
في الحقيقة أصوات متعددة كل منها مستمرة زماناً وحاصلة من توجعات متعددة فتحصل من
آلات معدة في الحاق التوجع الهواء يتصل ببعض تلك الأصوات بالبعض حاصلاً في تلك الصوتاً
واحد (فان قيل) الحروف الالهية التي تعرض الأصوات عند انقطاعها كعروض الآلات
للزمان والنقط للغة لاشك أنها موجودة. لكن ساء سموعة وممكنة أزلاً والآن لا يمكن انقطاعها مع
انها لا يمكن وجودها إلا في الآن ولا يتصور استمرارها زماناً فاصلاً عن استمرارها في الزمان
الغير المنتهية فتفاد كرهة مقوض بها (قلنا له) أنه يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب
ذاته ونقول لم لا يجوز أن يكون عدم تصورها استمرارها الخارج من ذاته وإتمام النقص بها
يتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظر إلى ذاته فليتناهل (بقي في كلام) ذلك
الغافض لاشكال وهو أن إمكان الشيء ليس معناه حواراً تصافه بجميع أنحاء الوجود بل
معناه حواراً تصافه بوجوده في المحالة فيه كفي في إمكان الشيء حواراً تصافه بالوجود الواقع في
زمان متناه فالأمر من كون إمكان الشيء مع استمراره أن لا يكون ذلك الشيء في ذاته مانعاً
في شيء من أجزاء الأزل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيه كونه عدم المنع عن قبول
الوجود الواقع في زمان متناه مستمر في جميع تلك الأجزاء ولا نسلم أنه يلزم من ذلك أن لا يكون
مانعاً عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع أجزاء الأزل فإن هذا الدور لم يضر وري
ولا قام عليه برهان بل اللازم هو حواراً لا تصاف بالوجود في كل جزء بدلاً ولا يلزم منه حواراً
الاتصاف في جميع الأجزاء معاً (ومحصل) ما ذكره الإمام الغزالي في تقرير هذا الوجه هو أن
إمكان وجود العالم أزلي والآن لا يمكن الانقلاب فإذا كان الإمكان أزلياً فالممكن على وفي الإمكان
لم يزل يعني إذا كان الإمكان رأياً كان الممكن أيضاً رأياً ولم يبين هذه الملازمة مع أنها
غير ظاهرة في نفسها وبينها بعض ممانعة لو لم يكن أزلياً بل كان حادثاً مستحسناً أن يكون
أزلياً لا مستحالة كون الحادث رأياً لا يكون مكانه أزلياً وقد ثبت أنه أزلي وحالاً طاهر
فإن المستحيل كونه أزلياً على تقدير حدوثه هو ذات أماله من حيث أنه مقيد بتقدير حدوث
لذاته من حيث هو والآن لا يمكن كون إمكانه أزلياً على تقدير تعلقه به لأن يصح سميته
العالم من حيث هو أزلياً وهو لا يتنافى استحالة رأيه من حيث أنه حادث ثم إنه رحمه الله

ثم إلى أم يزد... هذا الجواب... في أن قال العالم أم يزل يمكن الجمع دون فلا يحرم ما بين وقتي...
 وينصير أحداً فيه ولا أقدر موجوداً إليه أم يكن الواقع على وفي الامكان فإبتداءً في توجهه
 (وقد يجب أن قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين فان حكمته في الحادث المعين انه
 كان متعدياً في الازل ثم انقلب مع كذا في الازل فمن نقول في كل العالم كذلك وان حكمته انه
 كان في الازل مع انه لم يجب له في الازل فكذلك ههنا هو هذا الجواب لا يتم على
 ما ذكرنا من التفسير لان الحادث عنددهم قسمان قسم يكتفي بمكانه الذاتي في فيضان
 الوجود عليه من المبدء من غير احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد
 المادة لمخوله منها أو معها فالاولو القسم الاول متميز الوجود ازالا لانقصان في تميزه والى بدو
 تام في فاعلية فلولم يفسد عليه من المبدء وجود لم يترك الجود وأما القسم الثاني فهو في
 الازل غير متميز لقول الجود من المبدء بل يتوقف على استعداد المادة فعدم إيجادها
 في الازل لا ينافي الجود لان الجود اعادة ما ينبغي لم ينفي لالعوض ولا لمرض وقبل تمام
 استعداد المادة لوجود الحادث لا يكون إيجادها اعادة ما ينبغي لم ينبغي حتى يكون ترك
 الإيجاد ترك الجود (الوجه الرابع) من وجوه استدلاليةهم على قدم العالم هو ان كل حادث
 مسبوق بالمادة فلولم تكن المادة قديمة كان كل مادة مسبقة باخرى لا الى نهاية ولم
 التماس في المواد المترتبة المتجتمعة في الوجود بذلك باطل بالبرهان والانعاق قالوا ثبت لنا بهذا
 المقدمات اننا قد جئنا سوى الله تعالى ون شذنا اثبات قدم الاجسام والنا المادة الاولى القديمة
 التي هي السماء بالهولي لا تخلو عن الصورة الجسمانية والنوعية فتكونان ايضا قديمتين فيلزم
 قدم الجسم لان الجسم عبارة عن تركيب من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاجزاء المسادية
 والصورية لا شيء قديما كان ذلك الشيء قديما بالضرورة وهذا الاستدلال موقوف على اثبات
 الهولي والى والصورة وان الهولي لا تخلو عن الصورة واثبات ان كل حادث مسبوق بالمادة
 فانه ذكر ما عولوا عليه في اثبات هذه المقدمات من الادلة وما يتوجه عليها من الاراد والابطال
 لا يظهر بطلان دليلهم أما الهولي فزادما احتجوا به على وجودها هو انهم قالوا الجسم البسيط
 أي الذي لا يتركب من اجسام اخذت من الطبيعة كالماء مثلا لا يتركب من اجزاء لا تعجزز وما في
 حكمه من الجواهر المتعقدة في جهة أو في جهتين فقط لا تتنازع وجودها في الخارج فهو متصل
 في حد ذاته فلو كان قائما بذاته وكن حقيقة الجسم عبارة عنه لم يكن تعريف الجسم الى جسمين
 اعدا له بالكتابة ايحاد آخرين عن كتم الله عدم وال لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ
 عليه الاتصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحد في بلامعه بل باقدا بذاته
 ضرورة وان كان هذين القسمان موجودين فيه بالضرورة والانه كان ذا مفصل بالعمل لا متصلا
 في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكتابة ووجد متصلا في آخر من كتم عدم وهو
 باطل بالضرورة فثبت ان هاتين شيئا آخر متصلا بالاول وحينئذ المتصلين باقيا
 بهما في الحالتين الثلاث التامة يبقى اعمامانا كلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصل
 واحدا مع المتصلين متصلين فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا متصلا
 به الا ولا بد منه الا بالي هو في ذاته تابع لذلك الخضر له في ذاته فيكون واحدا بوحدة

ومتعدد إذ بتعدد متصلاته متصلا مع تعدد وانفصاله عنه من بعض وإذا كان ذلك
الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد متصلا متعددًا كان المتصل الواحد
والتعدد مختلفا به اختصاص الناصب بالمتنوع فيكون محالًا لتصل الواحد بحال الاتصال
ولتصاين حال الانفصال فيكون جوهر الامتناع كون العرض محالًا للجوهر فلهذا الجوهر
الذي هو محصل الجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالمهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى
صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما (والجواب) عنه بعد تسليم بطلان الجزء الذى
لا يتجزئ ان انتهاء الجزء الذى لا يتجزئ وما فى حكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذى يدعى
كونه بسيطًا كلمة متصلا فى نفسه بل اللازم احدا من اما كونه متصلا فى نفسه كما هو
عند الحس فيكون جسمًا مفردًا غير ملتبس من اجسام واما كونه متصلا فى تركيبه الى اجسام
مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم الذى نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للقسمة
الوهمية دون الخارجية فلا يثبت وجود المهيولى لا يقال القسمة الوهمية فى كل جزء من تلك
الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحت اثني عشر يكون طباع كل منها موافقا لطباع
الاشحوط باع سائر الاجزاء المنفصلة بالهـ ل لان الكلام فى الجسم البسيط فتكون متشاركة
امامى الامتناع عن قبول الانفصال الخارجى او فى جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة
بالمساوية والاول باطل قطعا فتبين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسمة
الفكرية وبه يحصل المطلوب الذى هو اثبات المهيولى (لانه قول) لان تسليم توافق الاجزاء فى
المساوية تجر ازان تكون متخالفة فى المساوية بحيث لا يوجد فيها آخر آن متوافقا فى المساوية
النوعية واستبعاد تركيب المساوية المتشابهة الاجزاء فى الحس من جوار متخالفة الحقائق باسرها
كما يحدى فى امثال هذه المقامات ثم لو سلمنا ان انتهاء الجزء الذى لا يتجزئ وما فى حكمه يستلزم
ان يكون الجسم الذى يدعى كونه بسيطا كلمة متصلا واحدا فلا نسلم ان ذلك الامر المتعدد
اذا كان قائما بذاته يلزم ان يكون تفرقت الجسم اعدا ماله الكليبة وايضا الجسمين آخرين
عن كتم العدم (قوله) لان الجسم المتصل فى حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل ذلك
حسمان لا يكون ذلك المتصل الواحد انى بلامفصل باقيا بذاته ولم يكن هـ ذان القسمان
موجودين فيه بالهـ ان اريد به ان المتصل الواحد انى غير باق مع صفة الوحدة والاتصال وان
القسمين لم يكونا خاصين مع صفة التعدد والانقسام هـ لم ولا يتحدى به وان اريد ان الذات
المعروضة للانقسام ال اول لم تبق حال الانفصال الذات المعروضة للانقسام لم يكن خاصا لا
قمة نوع ودعوى الضرورة فيما خالف فيه حم غفير من العقلاء غير مجموعة بل هو من قبيل
استبعاد العارض بالمعروض ثم ان سلمنا ذلك لكان لا نسلم انه لا يجوز ان يكون التفرق اعدا مالا
للجسم وايضا الجسمين آخرين عن كتم العدم ودعوى الضرورة مجموعة كيم وقد ذهب
اليه جمع من اساطين القدماء كافلاطون وغيره واما ان المهيولى لا تلحق عن الصورة فالجثة التى
اعتمد عليها ابو علي هو انه لو وجدت المهيولى بدون الصورة كانت حال كونها مجردة عن الصورة
اما ذات وضع اى مشار اليه بالاشارة المحسية اولا فان كان الاول يلزم ان تكون المهيولى حسمها
اى صورة جسمية لانها الجسم فى بادى اراى لا من خارج الجوهر انعم درماني حكيم وان كان الثاني

ولا تشك أنها قابلة للصورة الجسمانية أو الكلام في هيولى الأجسام فإذا حصلت فيها الصورة
الجسمية فاما ان تحصل في جميع الابدان أو لا تحصل في شيء منها أو تحصل في بعضها دون بعض
والاولان بالان لان الهيولى المنضمة الى الجسمية المحالفة فيها جسم وكل جسم لابد له من حيز ولا
يمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر وكذا الآخر أيضا باطل لان
الهيولى هي ذلك التعديرتين التي جميع الاحياز على السوية وكذلك الصورة الجسمية
فانما تقتضي حركاتها لا ممتناحصة ولها في بعض الاحياز دون بعض تخصيص بالانحصار
(لا يقال) يجوز ان يكون هناك صورة نوعية تحصل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها
فتخصصها بغير معين (لانا نقول) الكلام في المواضع الخزنية كواضع أجزاء الارض فان كل
جزء منها انما هو في موضع خفي والصورة النوعية وان عرفت موضعها كليا الا ان نسبتها
الى جميع أجزاء المواضع السوية هي السوية فلو كانت في بعضها دون بعض فتخصص بلا
مخصص (والجواب) اننا نختار انها غير مشارة بالاشارة الجسمية (قوله) فإذا حصلت فيها
الصورة فاما ان تحصل في جميع الاحياز أو لا تحصل في شيء منها أو تحصل في البعض دون البعض
(فانا) نختار الارل ولا نسلم لزوم كون الجسم الواحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر لحوار ان
تكون الهيولى الخالصة عن جميع الصور هيولى جميع الاجسام وليس قد ثبتت الجسمية
المنفردة في الاقدار احياء مدة متى يقال ان حصولها في بعضها دون بعض تخصيص بلا
مخصص بل حصول لا حيز زرع حصول لا بعد ويجوز ان يحصل في جميع الابعاد مع هيولاتها
معما يحصل جميع الاحسام في جميع الاحياز وتخصص الانواع لا حيازها المعينة بسبب
صورة نوعية لمفهوم الصور الجسمية وحصولها باحيازها المعينة (قوله) الكلام في المواضع
الخزنية لا يبدى شيئا له ان اراد ان المطلوب امر يخص كل واحد من الاجزاء المروضة لا منصر
الكل بواحد واحد من أجزاء الكل (فلنا) تلك الاجزاء مروضة فيه لا موحدة حتى
يكرر لها حيز واجب لا ختم باختيارها مخصص وان اراد ان المقصود امر يخص الاجزاء
لما له باله في الاجزاء فانها لا تخصص للهيولى أجزاء العناصر السككية فاللازم من
الذات ان لا يجوز خلوهيولى اجزائها عن الصورة الجسمية والمدهى هو امتناع
خلوها ان يكون دفعه ايضا بالانه يجوز ان تتسارن للهيولى صورة أخرى تخصها باحد
المواضع الخزنية أو نصف الهيولى في حال تجررها باوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصيصها
بأحد المواضع - رتبة حلول الصورة فيها (فان قيل) الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف
تخصصت بحيز معين وحسب ان دفعه - يرتجزة وان لم تخصص فاستقامت الاوصاف
لجميع المواضع واحدة (فلنا) نختار الشئ الذي يمنع كونه متبعا مع تلك الاوصاف الى
جميع المراتب واحدة ولم يجوز ان يسلط تلك الاعمال لتخصص الهيولى بوضع ولا تخصصها في
موضع بل بعدد الوضع من وجهين - حتى اذا انتهت المسألة الى الصورة الاحدية
فانما ذلك التساوي مريض معين مع حلول الصورة الجسمية فيها هذا كله اذا حزننا معهم
في قانونهم من نفي السعير احمدر وأما على أصله فلا حاجة الى ذلك بل نقول في الجسمية اذا
جاءت في المعبر لتخصصها من وجهين - يرتجزة - الى الختم الى اوجده الجسمية فيها انما نبار

(وأما) أن كل حادث فهو متوقف بالذات على ما في ذلك من شأن الأول فالحادث هو
قبل وجوده ممكن والألزام لا يتوقف على إمكان شيئا معه لا يمتنع به يكون وجوده لا في
موضوع بل هو أمر أصافي يكون الشيء بالقياس إلى وجوده والأمر الإضافي في أعراض
والأمر أصافي لا في أحد الأفي موضوعاتهم فلا بد لا مكان للحادث قبل وجود الحادث من محل يقوم به
وليس ذلك المحل نفس الذات الحادث ولا يتصور كونه محلا في محل وجود الحادث ولا أمر لا يتعلق
لذا الحادث أصلا أو مالا يتعلق به أصلا لا يصح كونه محلا لا مكانه قطعا ولا أمر متعلق به إذا
كان متعلقا عنه وما يتألفه في الوجود كما يفعل مثلا لأن صفة الشيء لا تقوم بما يتألفه فنعين
أن ذلك المحل أمر متصل بما أصلا تاما حتى يصح قيام إمكانه وهو المصادق (والجواب) عنه أن
يقال قولكم كل حادث فهو قبل وجوده ممكن أن أريد به أنه قبل وجوده في الخارج أوفي الذهن
منصف بالأمكنة موضوع (قولكم) والألزام الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا
في الجملة ولم ينصف بالأمكنة حينئذ يلزم اتصافه بالوجوب أو الاستناع اضرورة المحصور وأما إذا
لم يكن ثابتا لا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالأمكنة اتصافه بما لا وجوب أو
الامتناع لأن ثبوت الوصف لا يوصف بفرع ثبوت الموصوف في نفسه فإذا لم يكن الموصوف
ثابتا بوجه من الوجود يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه ولا يتصور فيها بالنسبة إلى ما هو
ثابت في الجملة (وإن أريد) أنه عند وجوده في الذهن وقبل وجوده في الخارج ممكن (قلنا)
ممكن ولكن حينئذ إمكانه قائم بذلك الوجود في الذهن فإن الامكان من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج والألزام التسلسل في قيامها بما هو موجود في الذهن (لا يقال)
إذا لم يكن الحادث قبل وجوده في الذهن وفي الخارج ممكننا لم يكن الامكان لازما لمساوية
(لأننا نقول) معنى كون الامكان لازما لمساوية الممكن هو أنه كلما تحقق المعلوم في الذهن أو
في الخارج كان الألزام ثابتا له مع امتناع أن لا يكون ثابتا له لأنه يكون ثابتا له سواء كان
المعلوم محققا أولا فإنه باطل عند ضرورة العقل ولا يقال الامكان عبارة عن عدم اقتضاء
الوجود والعدم وهو أمر ساي (فقلنا) الحوادث ممكنة موجهة سايبة المحول ولا اعتبار لعدم
سحق السلب في اللفظ والموجهة السالبة المحول تساوي السالبة في عدم اقتضاء ثبوت الموضوع
فلو لم يكن الحادث قبل ثبوته في الخارج أو الذهن ممكننا لم يكن عدم إمكانه لعدم ثبوته في
الخارج أو الذهن لأن عدم ثبوته في شيء منهما لا يقتضي انتفاء هذا المعنى الساي عنه كما عرفت
بل لا انتفاء هذا المعنى الساي عنه في نفس الأمر قبلزمت انتفاؤه أيضا حال وجوده وهو باطل (لأننا
نقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى الساي لمكان المنع حال عدم ثبوته في
الذهن ممكننا لا تصافه حينئذ بهذا السلب إذ عند انتفاؤه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم
لأن الاقتضاء يوصف بثبوت يقتضي ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا بعدم اقتضاء العدم
ولا يخاف في اتصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضاء ما فيلزم أن يكون
ممكننا فإذا كان الامكان نفس هذا المعنى الساي بل هو قابلية الوجود والعدم نظر إلى ذاته ويكون
هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي بغير عنه بهذا ثم إن الشيخ أورد في الشفاء تفصيلا
يتوهم أنه يندفع به ما ذكرناه من الجواب وهو أن الامكان انما هو بالقياس إلى الوجود والوجود

على غير من وجود الذات كوجود الجسم في نفسه ووجود العرض كوجود الجسم في المكان
 الامكان القياس الى وجود العارض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجوده في آخره أو بالقياس
 الى ضروريته ووجوده في آخره كما يقال الجسم يمكن أن يوجد في المكان أو في الزمان أو في الزمان
 يمكن أن يوجد هو المادة يمكن أن توجد لها الصورة بجميع هذه الامكانيات محتاجة الى
 موضوع موجود معها وهو محال الذلاد أن يوجد الشيء حتى يمكن أن يكون شيئاً آخر وأما
 الامكان بالقياس الى وجود الذات فكذلك الشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يحتاج الى
 وجود ذلك الشيء في موضوع أو مادة أو مع مادة كالمكان والصورة والنفس ولا شك أن هذه
 الامكانيات إنما محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشيء لأن الممكن بهذه
 الامكانيات كل قول وجوده كما أن يوجد له لا يوجد الا في غيره كالعرض والصورة أو مع غيره
 كالنفس فلما لم يكن قبل حدوثه ما يوجد فاعلمنا بغيره أو مع غيره فلا يتصور مكان وجوده فاعلمنا
 بغيره أو مع غيره الا إذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوماً لاحتال قيامه به أو معه فذلك الغير
 الموجود مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان وأما أن يكون ذلك الشيء موجوداً
 في موضوع أو مادة أو مع مادة بل يكون قائماً بنفسه لأعلاقه بشيء من الموضوع والمادة ومثل
 هذا الذي لا يجوز أن يكون حادثاً لأنه لو كان حادثاً لمكانه موقفاً بامكان لا محالة لا محالة
 الانقلاب وامكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع لأعلاقه بشيء فيه لزم أن
 يكون امكانه جوهر قائماً بنفسه وذلك معلوم البطلان لأن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون
 مضافاً الى الغير والامكان مضاف وإسألتين أن مثل ذلك الشيء لا يكون حادثاً فهو ان كان
 موجوداً كان دائماً الذات وإن لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود ولا يخفى عليك أنه انما
 لا مانع فيه ورجوع بالاشارة الى أن ما لا يكون موجوداً في موضوع أو مادة أو مع مادة لا يجوز
 أن يكون حادثاً لكونه ممكن قبل وجوده وامتناع قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل
 وجوده وقد عرفت ما قبله (وأيضاً) لعل أن يقول قوله وجب هذه الامكانيات محتاجة الى
 موضوع موجود معها مسلم قوله اذ لا بد أن يوجد الشيء حتى يمكن أن يكون شيئاً آخر غير مسلم
 ولم لا يكفي امكان الشيء في امكان أن يكون شيئاً آخر وأما حاجة في ذلك الى وجوده وما ذكره
 الحكماء المحقق نصير الدين الطوسي من أن الامكان وإن كان أمراً عقلياً لكنه متعلق بشيء خارجي
 فن حيث تعلقه بالشئ الخارجي يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه فبرده عليه
 أن الامكان المتعلق بالشئ الخارجي هو امكان وجوده في آخر أو مع آخر وأما امكان وجود
 الشيء في نفسه فهو لا يتعلق بالشئ الخارجي فإذا كان يكون الحادث شيئاً لا يتعلق بالآخر
 لا بالمولود فيه ولا يجعل له آلة لاسمكاه فلا يثبت كونه مسبباً بالمادة وإن تشبث بما نقل عن
 الشيخ من أن ما لا يتعلق له بشيء من الموضوع والمادة لا يكون حادثاً فقد عرفت ضعفه (وأيضاً)
 معنى تعاقب الامكان بالشئ الخارجي هو تعاقب امكان وجوده في آخر أو مع شيء آخر بذلك الآخر
 ولا خفاء في أن هذا التعاقب لا يثبت لزم وجود ذلك الآخر بل يكفي به امكان وجوده فليست أملاً
 (الطريق الثاني) قالوا الممكن أن كان امكانه الذاتي كافياً في ضمان وجوده عن واجب الوجود
 لذاته وحده كمكان العقل الاول أو مع شرط قديم كمكان العقل الثاني مثلاً يدوم ويدوام سميته
 لان

لأن المدان في باطنه لا يفسر في نفسه ولا يحل ذلك وقد فرضنا أن إمكانه الذاتي كاف في
 ضمان الوجود منه أومه مع البرزخ فلو انحصر وجوده ببعض دون حين لزم تخلف العلول عن
 علته القائمة وإن لم يكن كافيا توقف ضمان الوجود عليه من المبدأ القديم على شرائط سادسة
 حتى تستعد الشاهد على قول الوجود من واجب الوجود فكان قبل هذا الممكن إمكانان
 أحدهما الإمكان الذي لا يلزم له سببه والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود
 الشرائط وارتفاع الواجبات وذلك الشرائط الحادثة لابد أن يكون كل منها مسببا وقائما بتوسيعها
 زمانا إلى نهاية ذلك لم يكن كذلك بل انتهت إلى حادث لا يكون مسببا بحادث آخر مستقار زمانيا
 فلا يحل من أن تكون له السببية القائمة لذلك الحادث قديمة أو حادثة وعلى الأول يلزم انقلاب
 الحادث فيما هو على الثاني يكون اللازم من حادث مسبب وقائمه هذا خلف وبحسب تلك الحوادث
 تحصل حالات مقربة لذلك الممكن من الوجود متعاقبة بالقرب والبعده وهي الاستعدادات
 وذلك الاستعدادات المتعاقبة بالقرب والبعده لا تكون معدومة لا متناهية لا متناهية لا متناهية
 بالقرب والبعده في المعدوم فهي موجودة ولا يجوز أن تكون قائمة بذلك الممكن لأنه لو جدد
 بل تكون قائمة بوجود آخر وذلك الوجود إما أن يكون له تعلق بذلك الحادث بأن يوجد
 فيه أومه أولا (والثاني) ضروري البطلان فيه من الأول وهو ما نفي بالسادة (فان قلت) لم لا
 يجوز أن تكون تلك الحوادث المقربة لذلك الممكن إلى الوجود أمورا قائمة بنفسها لا تعلق لها
 بالحل أصلا ويكون اختصاصها بحادث دون حادث بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبة
 إلى حدهم من حدود تلك السلسلة (قلت) لأنه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على
 مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما إلا إذا كان هناك أمر يتعلق بوجوده إمامان
 يوجد فيه أومه وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لو وجوده وهي السببية بالاستعدادات
 لأن القرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فإن المحل هو الذي يقرب من وجود المحال فيه على تلك
 المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام (والجواب) أن ما ذكرناه على نفي القادر المختار والقول
 بأن المبدأ موجب عام الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات فلا يختص سبحانه ببعض دون بعض
 الاختلاف استعدادات القوابل وهو منقول عن بل المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد إرادته من
 غير سبق استعداد على أن لا نسلم أنه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة حالات موجودة مقربة
 لذلك الممكن من الوجود بل الخاص بل قريب ذلك الممكن من الوجود ولا نسلم أنه موجود في
 الخارج حتى يحتاج إلى محل موجود بل هو أمر اعتباري لا يتحقق له في الاعميان وينصف به ذلك
 الممكن حال عدمه في الخارج إذا وجد في الذهن وأما إذا لم يوجد في الذهن أيضا فثبت
 لا موصوف ولا انتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته في الخارج وكم من معدومات
 خارجية تنصف بالتفاوت ولا نسلم أيضا أنه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة
 حال كونه معدوما إلا إذا كان هناك أمر يتعلق بوجوده بل يحتاج إلى المحل هو قرب المعدوم
 المتعلق بالمحل وأما ما لا يتعلق له بالمحل أصلا فهو حال كونه معدوما في الخارج وفي الذهن
 لا ينصف بالقرب إلى الوجود لأن ما لا يثبت له بوجه امتنع انتصافه بوصف يمتنع حقيقة كان
 أو اعتباريا وأما حال وجوده في الذهن فقربه قائمه من غير تعلق بالمحل أصلا إذ ليس موجودا

في الخارج جعلت على كل واحد من هذه (التي هي في هذا الموضع) الى ما كان في ذلك الوقت
الواجب ان لا يلزم في عدم العلم بقول الاول لا يلزم ان كل حادث متعدي في الماضي
في كونه العيني من قبل في كونه بعد حدوثه فلا يلزم ايضا جرد الحسول بعد كونه
المتعدي عليه فلهذا بين في عدمه ولو سلم جرده فلا يلزم انها تتخلو عن الصورة حتى ثبت قدم
الجسم وما احذر واعية وقد مر انه غير تام

(الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم) والادلة الاربع التي ذكرت في الاصل في ابدية هذا
ايضا تدعى بتغير وتصرف في كونها الاحدية ويخبرهم في هذه المسئلة ايضا تلك المسئلة (تقرير
الاول) ان جميع ما لا يمتنع للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل في الازل لا يمتنع لعدم
العالم اكان له ما عدا ذلك على ما كان عليه في الازل فيلزم تخالف المعلول عن المله وهو ظاهر
الاستحالة او يدون بقائه على ما كان عليه في الازل فيلزم تغير وهو ايضا مستحيل (وجوابه) ان
ما ذكرناه هو على تقدير كون البدن اموجيا وما اذا كان مختارا فيجوز ان يقال ان من جملة ما لا بد
منه في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت
لا يتبقى عليه التامة فيعدم العالم ولا يلزم تغيره ولا يحب لان تدبر الوقت الذي هو امر وهمي
لا يحب تغيره (او يقال) من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال باجاده
اما ان يمنع لزوم التسلسل يتناول ان الفاعل بالا اختيارا او جردا لا يحتاج في تعلق
ارادته الى امر غير ذاته يرجع ذلك التعلق كما مر تقريره واما بان يلزم التسلسل في التعلقات ويمنع
بطلانه اما لانها امور اعتبارية اولها يجوز ان تكون متعاقبة ثم يتقطع ذلك التعلق فيعدم
العالم لزوال عاقبة التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير ذاته لانه من الاضافة الغير اللازمة كغيره
مع الحادث المعين (وتقرير الثاني) انه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان عديمه بعد وجوده بعدية
يحتاج ان يجتمع معها البعد القبل والبعدي الذي كذلك لا يكون الا بالزمان فيكون الزمان
موجودا حين ما فرض معدوما هذا خاف واذا كان الزمان لا يجوز عليه ان يعدم بعد وجوده
وهو معدوم دار الحركة كانت الحركة ايضا لا تنعدم بعد وجوده فيكون محالها اغنى الجسم ايضا
لا يعدم وهو المطلوب وجوابه ظاهر مما قدمناه (وتقرير الثالث) ان العالم ممكن الوجود ابدا
والا لزم الانقلاب فلو لم يكن ابديا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مع استحقاقه له
وذلك لا يليق بالجواد المطاق وجوابه ما أسلفناه من منع امتناع ترك الجود (وتقرير الرابع) ان
كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لاستحالة الانقلاب ولا يجوز قيام امكانه حينئذ
بنفسه لانه امر اضافي ولا يذلل المعدوم لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ولا بما لا تعلق له بذلك
اممكن ولا بما يتعلق به اذا كان منقضا لانه مبايناه في الوجود فتعين قيامه بما ينصل به
اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزمة للصورة والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالم
حين ما فرض معدوما هذا خاف (وجوابه) ان الامكان امر اعتباري لا يمتنع محلا
موجودا في الخارج وتحقيقه ما قدمناه فليترك (ونقل) عنهم في هذه المسئلة دليلان
ان (أحدهما) ما نسب الى جالينوس وهو انه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لكان
يلحقها ذبول على طول الزمان ولو كان يلحقها ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية التي بينها

وهو شرطه على كونه الشيء كونه الوجود لا يخلو عن شرطه في وجوده لا يخلو عن شرطه
 التي يستلزم شرطه والثاني باطل فالعدم ماله أم لا بل لا يخلو عن شرطه في وجوده لا يخلو عن شرطه
 مقدارها من الشيء لم يمتدح الا على هذا المقدار (وحرابه) أن يمنع الشرط من القائل بأنه
 لو كانت تفتقر الوجود لكان يلزمها قولهم لا يجوز أن يكون عدمه من الأشياء من غير قول
 ولو سلم فلا يخلو الشرط من القائل بأنه لو لم يكن له قول لغيره في عدمه الوجود وان كل ما يلحقها
 قول لا يلزم أن يلحقها في جميع الأوقات يجوز أن يلحقها عند اشتراطها على الوجود والعدم
 وأما قول ذلك في على مقدارها من الأول ولو سلم لغيره في جميع الأوقات فلم لا يجوز أن يكون
 القول في القائل بحيث لا يدرك في ذلك المدة الطويلة لأن مقدارها لم يعرف إلا بالتقريب
 فلا يدرك تفاوت ما نقص القول لقائه (الثاني) والظاهر أنه شبهة كلامية لا فلسفية كل
 قائم بنفسه يكون وجوده لا في محل لا لعدم وجوده سواء كان قائما بذاته أو لا بل كل
 ما يعدم بعد الوجود فلا بد أن يكون له سبب لعدمه لأن لتخصص عدمه بذلك الوقت المقدور
 دون ما قبله أو بعده ولو وقع الموت لمكان الممكن وأفعالا للموت وهو ضروري لاستحالة ذلك
 السبب لا يجوز أن يكون نفسه لأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد ابتداء لأن
 ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن معارفه ولا طريقه كما ذهب إليه المعتزلة من أن
 القضاء ضد العالم بخلقه تعالى لا في محل فيعدم العالم دفعة وينعدم القضاء بالخلق بنفسه لأن القضاء
 ليس أمرا من شأنه الوجود حتى يبقا رخلقه ولو سلم فلم يعدم بنفسه من غير عدمه ولو كان كذلك
 لم يوجد ابتداء لا قضاء ذاته عدمه وأيضاً لو خلق في ذات العالم أن محل فيه كان محققا معه ولو
 في لحظة فلا يكون ضد له فلا يفتيه ولو خلق لا في ذات العالم ولا في محل فن أين يصاد وجوده
 وجود العالم وأيضاً التضاد حاصل من الخائين وكل واحد منهما قابل للعدم فليس انتفاؤه بذلك
 الضد أولى من انتفاء ذلك الضد به ولا زوال شرطه لا نانتقل الكلام إلى ذلك الشرط الزائل
 فيكون زواله أيضاً بغير زوال شرطه وهلم حرافيلزم وجود أمور غير متناهية بعضها شرط لبعض
 لا يقال هذا لا يدفع ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الأعراض لا تبقى زمانين ومن جاتها ما هو
 شرط بقاء الجواهر لا وجودها فإذا لم يخالف الله تعالى ذلك العرض بعد فناؤه بنفسه تنعدم
 الأجسام أيضاً لأن المشاهدة شاهد ببقاء الأعراض فأنكار بقائها قدح في الضروريات فلا
 حاجة إلى دليل لدفعه ولا رادة القديم المختار لأنه إذا لم يمكن مرید عدمه ثم صار مریداً فقد تغير
 ولزم أن لا يكون له ذو القديم واردة على نعمت واحد في جميع الأحوال ولأن القائل بالارادة
 لا يلبس من أن يرصد رغبته والعدم نفي محض لا يصلح أنزاله بل ولا لفعل أصل (وأجيب) يمنع
 أن السبب لا يكون نفسه قوله لأن ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء ممنوع لجواز اقتضاء
 ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ولو سلم فلا يخلو أنه لا يجوز
 طروقه (قوله) ألا الفناء ليس أمراً قد رخلقه (قلنا) المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء
 في مجرد كونه منافيًا للبقاء لأن ذلك الضد هو نفس الفناء (قوله) ثانياً فلم يعدم بنفسه قلنا قد
 عرفت جوابه وقوله ثالثاً لو خلق في ذات العالم كان محققا معه ولو في لحظة فلا يكون ضد له قلنا
 ليس المراد بالضد ما هو المصطلح حتى يتنع الاجتماع ولو في لحظة بل ما ينافي البقاء وقوله التضاد

حاصل من الجائزين فليس انتفاء تلك الضد أولى من انتفاء الضد به فلما عني بحججنا أن
 يكون انتفاء بضده أولى بقرب الضد من السبب وبعمده (وفيه نظر) لأن كل ممكن موجود
 لا بد له من سبب يقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهما في مقارنة السبب سواء فلا
 فلامعنى لبعدهما من السبب وقرب الآخر منه وإن أريد السبب المعقد عدم تأخير قرينه
 وبهذه في قوة السبب وضعفه ضروري ولو سلم أنه لا يجوز أن يكون السبب طر و الضد فلا
 سلم أنه لا يجوز أن يكون زوال الشرط قوله لا تامة فل الكلام إليه فليزمن التسلسل قلنا ممنوع
 ولم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض
 التي لا تبقى بذاتها كدورات معدودة من الحركات متباينة يكون كل واحد من تلك الأعراض
 المتعددة بدلا عن الآخر فبعدم وجود ذلك الشيء ما تقرر شرطه مادام يتبادل تلك الأعراض
 فإذا انتهت إلى ما لا بد منه كالذرة الأخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال ما هو الشرط
 وزوال ما هو الشرط به (فان قيل) ماذا كنا نصح في الأمور التي لا تقوم تلك الحركات بها وأما
 فيه ما قامت به تلك الحركة فلا يجوز أن تراط بها لا الحركة موقوفة في وجودها على محلها فلا
 شرط محلها بالزم الدور (قن هذا الجواب) انما يدفع امتناع العدم عن بعض الأمور القائمة
 بنفسها لا عن جميعها (قلنا) لا نسلم لزوم الدور إذا احتاج تلك الأعراض المتبادلة إلى محلها في
 وجودها لا في بقائها لعدم بقائها أو تباين محلها إلى أن يثبتها في وجودها ثم إن سلمنا بطلان
 جميع ما ذكرناه السبب لعدم إرادة الفاعل المختار قوله أولا إذا لم يكن مريدا أولا ثم صار مريدا
 فقد تعبر قلنا الإرادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد المراتب فلا لازم تعبر في التعاق
 لا في الصفة القديمة ولا استحالته فيه وأيضا يجوز أن تكون الإرادة في الأزل متعلقة بوجوده
 في وقت وبعدمه في وقت آخر فلا يلزم التفسير أصلا وقوله ثانيا الفاعل بالإرادة لا بد له من أثر
 يصدر عنه والعدم في محض لا يصلح أن يراد له قلنا لا نسلم أن العدم المحدد لا يصلح أن يكون أنرا
 للفاعل المختار وانما ذلك في العدم المنع وما العدم المحادث به يجوز أن يكون أنرا كما
 يجوز أن يكون محبدا بعدمه ما لم يتجددوا بضماعنى استنفاد العدم إلى إرادة القادر هو أنه
 لم تعاق إرادته بالوجود فلم يحصل الوجود لأنه أراد العدم فعلمه هذا ثم إن هذا الدليل منقوض
 بالأعراض والصور في الملة في المواد فانما تعدمتها فامع حبان الدليل فيها (لا يقال لا انعدام)
 هذا الأصل بل يطرأ اضدادها على محالها (لا نقول) لاشك انما قيل طرياً انعدامها هو موجودة
 في محالها فمطرباً انعدامها ثابت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الضدين
 واللا يلزم به دماها وأبصارها من الأعراض ما لا يصدر عنه كالحركة فانما لا تصد لها بل التقابل بينها
 بين السكون عندهم من تقابل العدم والمساكة فلا يصح العزرا المذكور فيها
 (المصلح الرابع) في مثال قولهم لو احدث الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد قلنا الواحد اذا كان
 واسدا في ذاته وتلك له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن قوله بالكلية لا بشرط وهو المعنى
 باوحد من جميع الموجودات لا يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد رتبة ما احتجوا عليه هو
 أن أدلة الموجبة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالدات ويجب أن تكون
 له صفة معينة مع علوها المميز ليست مع غيره أو لاها لم يكن انضمامها لهذا المعلول أولى

من اقتضائهم المساعدة فلا يتصور صدورهم عنها فإذا كانت العلة الموجدة ذاتا بسيطة لا تتكرر
فها هو جسمه من الوجوه فلا شك أن تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات لأن المفروض
أن لا مدخل في العلية لتغير الذات البسيطة التي لا تتكرر فيها وجوه الوجوه فادفرض لها
مع اول آخر كانت العلة بحسب ذاتها خصوصية ليست مع غيره أصلا فلا يمكن أن يكون
لها مع اول آخر والازم أن تكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الثاني أيضا فلا يكون لها مع
شي من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا تكون علة لشي منها هذا خلاف (لا يقال)
يجوز أن تكون خصوصيتها مع المعلول الاول بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني
بحسبها فيكون لها مع كل من المعلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فتكون علة لكل
منها (لانا نقول) لما فرض ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور أن يكون بحسب
ذاتها لها خصوصية تترتب عليها علميتان بل لا بد في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار
حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسبها فيها (و جوابه) اننا لا نسلم أنه يجب أن يكون للعلة
خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو
معلول لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها والامكن اقتضاؤها معلولا
أولى من اقتضاها المساعدة وأما أنه يجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا تكون
تلك الخصوصية لغير ذلك المعنى الاول المعين صلا فلا دلالة عليه وما ذكره من أنه لولاها لم يكن
اقتضاؤها هذا المعلول أولى من اقتضاها المساعدة ان أريد به أنه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول
المعين لم يكن اقتضاؤها هذا المعنى الاول أولى من اقتضاها المساعدة مما ليس معلولا لها فلا نسلم
اللازمة وإنما تم لو أمكن لها خصوصية معها أصلا وهو ممنوع لحوا أن لا تتكرر لها
خصوصية مختصة به ومع ذلك يكون لها خصوصية مع أمور متعددة مختصة بها من جملة ما
ذلك المعلول المعين وبحسبها تكون اقتضاؤها له أولى من اقتضاها باللس معلولا لها وسببها
صدر عنه ذلك المعنى الاول مع سائر معلولاته دون ما سواها وان أريد به لولا الخصوصية المختصة
بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها هذا المعنى الاول أولى من اقتضاها المساعدة ما هو معلول لها
فاللارزمة بطلان التالي ممنوع فانا نقول لا أولوية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي
ما سواه ما هو معلول لها فيصدر عنه جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (وان
قلت) نحن نعلم بالضرورة ذات العلة إذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكان لها خصوصية
واحدة مع أسور متعددة كن نسبتها إليها واحدة فلا يكون لواحدة من العلة ما ليس للآخر
بل بحسب تساويها في جميع ما لها من العلة فلا يكون أسوأ متعددة بل شيئا واحدا (قلت)
سائر الحقائق المتصلة به ودواتها لا يعارضها فهي لا تحتاج في تكثيرها وتمايزها إلى العلة بل
العارض لها من العلة الوجود وهو أمر واحد وانما يتمايز تمايز القوابل وتعدد الامور
حوسبة العلة فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة أن لا تكون شيئا متعددة (اسم)
سائر أفراد نوع واحد لا يكون الا يعارض من مختلفات تحت ثلث والاحتياج بتلك الحقائق
في ان يتخالف ويتمايز بعضها عن بعض في عوارض أخرى وهي حوايلزم التماس فلولا ذلك
من الواحد المتخالف في أفراد نوع واحد لم يضر عليها من تمايز الواحد لمع الامور من المتخالفات

الخافى فلا يغير منها من قبل فلا يكون متعدد (فان قلت) انك لم بان الواحد لا يدر
 عنه الا الواحد فليس يصح فيه الى قولك فليس لا زائدة عما في عين المتكلم وانما
 مدافعة التماس في الاطلاق من معنى الوحدة الحقيقة فيشأ في صورة الاحتجاج ليس الاتهام
 لا يندرج فيه المتأخرة (قلت) هذا الحكم قد خالف فيه أهل المال على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم
 فكيف يصح فيه دعوى اليسرة وقد يجاب عن الاحتجاج المسد كورا بان السلوب
 والاصناف اما ان يخل بالوحدة الحقيقية او لا فان كان الاول يخل ما قرعوا على هذا المسألة
 من ان السبده الاول لا يصح ان يصدر عنه امور متعددة لكونه سلبا عنه شيئا كثيرا يحصل
 له جهة كثيرة هذا الاعتبار فيصح به ان يكون مصدر الامور متعددة وان كان الثاني فيجوز
 ان يكون للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية يتبع معلولها العين لا تكون تلك
 الخصوصية مع معلولها الاشم وباعتبار سلب آخر خصوصية أخرى مع معلولها العين
 الاشم لا يكون هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنه باعتبار ثبوت الخصوصية في
 ذات المعلول من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز ان تكون خصوصية العلة مع معلولها باعتبار
 امر عدي متضم الى تلك العلة والا يلزم ان يكون لعدم دخل في وجود المعلول وهو باطل
 بالضرورة والاعدام الذي يتوهم كونه شرط كعدم القيم للفصل في تبويض الثوب مثلا
 ليست بشرط بل هي كافية عن شرط هي امور وجودية كوقوع شعاع الشمس على
 الثوب لاقتصار (لانا نقول) المعلوم بالبدية هو ان الفاعل الموجد لا شيء لا بد وان يكون
 موجودا حتى يقيده الوجود لان كل ما يتوقف عليه وجوده لا بد وان يكون موجودا فان
 العقل لا ينقبض عن تجويز توقف تأثير المؤثر على امر عدي (فان قلت) تختار الشئ الاول وهو
 ان السلب يخل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت السلوب فثبوت السلب انما يكون باعتبار
 وجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقة ولا يلزم منه بطلان ما قرعوا على
 هذه القاعدة لان السبده الاول علة لجميع ما عداه فيقدم عليه فلا يكون في مرتبة إيجاد
 المعلول الاول لاذنه اولا خارجا لمسلوب حتى يعلب عنه وتحصل باعتباره كثرته تكون منشأ
 صدور المكتبر واما بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع في صدور معلول آخر عنه باعتبار
 (قلت) لا نسلم ان السلب يستدعي ثبوت المسلوب بل تعقل السلب يستدعي تعقل المسلوب
 واما نفس السلب اعني انتفاء شيء عن شيء فلا يستدعي ثبوت المسلوب أصلا لا في الذهن ولا في
 الخارج فلو حصل باعتبار كثرته لا يكون للسبده الاول في مرتبة إيجاد المعلول الاول جهة
 كثيرة يصلح باعتبارها ان يكون مصدر لا كثرته فلا يصح التفريع وقد يجتمع لهذا المطلوب بانه
 لو صدر عن الواحد الحقيقي (أ) و (ب) لزم صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من
 جهة واحدة وانه محال لاستحالة الصدق المتناقضين أما صدق الاول فظاهر وأما صدق
 الثاني فلانه لما صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) صدق انه لم يصدر عنه (أ) فيصدق حينئذ
 انه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) وأما انه ما من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد الحقيقي
 الذي لا تعدد جهة فيه أصلا وهذا الوجه هو الذي كتب الشيخ الرئيس الى تلميذه بهمنيار
 بما طالع منه البرهان على هذا الباب (وجوابه) اننا لا نسلم انه اذا صدر عنه (ب) الذي هو غير

(١) صدق قولنا صدر عنه (١) بل لا يلزم انه صدر عنه مالم يرد (١) وهو لا يطلق قولنا صدر عنه (١) وقال الامام الرازي رحمه الله والحق من يصدق في طبع الالفاظ صحة عن الالفاظ وتعلمنا ان ادخالنا الى هذه المطالب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط فذلك منه الصلابة (وقد) تقرر هذا الاستدلال بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كـ (١) و (ب) فلا من حيث انه يجب عنه (١) لا يجب عنه (ب) لما مر من ان العلة لما مع معلولها لم يفسد خصوصية لا تكون بالثالث خصوصية مع معلولها الا بخلافها كما يصدر عنه ذلك للمعلول المسمى فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الحقيقة التي وجب (١) اذا تعدد حيث يدل ان الكلام في الواحد الحقيقي فلو لم يتناقض لانه من حيث انه يجب عنه (١) وجب (ب) وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه (١) لا يجب (ب) وهو يتناقض وقد عرفت فيما سبق ما في المقدمة الثالثة ان العلة مع معلولها المسمى خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الا بخلافها (وقد تقرر) بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كـ (١) و (ب) مثلا لم اجتماع التقيضين لان عدم صدور (١) صادق على صدور (ب) الذي ليس (١) ضرورة عدم صدق صدور (١) على صدور (ب) فلو لم يصدق عدم صدور (١) أيضا ارتفع التقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور (١) وعدم صدور (١) وهما تقيضان واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (١) عنه من جهة وعدم صدور (١) من جهة أخرى وعند اختلاف الجهتين لا يتناقض وفساده ظاهر لان اجتماع التقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شيء واحد تقيضان ويحتمل اطلاقه بطريق حمل المواظفة كان يصدق مثلا على واحد انه صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) لان يو جذا فيه ويحتمل اطلاقه بالاشتقاق كـ (١) فيما نحن فيه فانه وجه في الواحد صدور (١) وعدم صدور (١) الذي هو صدور (١) ليس (١) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) كالا صفر الحلو الذي توجد فيه الصفرة واللا صفرة التي هي الخلاوة (لا يقال) اذا ثبت للواحد صدور (١) وعدم صدور (١) لم أن يصدق قولنا صدر عنه (١) وعدم عنه صدق صدور (١) لان ثبوت ما أخذ الاشتقاق لا شيء يوجب صدق المشتق عليه فقد اجتمع في الواحد الحقيقي تقيضان بطريق حمل المواظفة (لانا نقول) عدم صدور (١) قد يطلق ويراد به مالم يرد (١) وهو معنى غير صدور (١) واللازم من عدم صدق صدور (١) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لانه لازم لتقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور (١) وهو أخص من المعنى الاول لان مالم يرد (١) يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالانسان والقرص وغيرهما والصادق على صدور (ب) هو المعنى الاول لا الثاني لان صدور (ب) ليس انتفاء صدور (١) بل غير صدور (١) وثبوت عدم صدور (١) بالمعنى الاول لا شيء لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (١) لان العدم بذلك المعنى ليس مأخذا اشتقاق له بل مأخذا اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثاني وقد عرفت ان العدم بالمعنى الاول أعم منه بالمعنى الثاني وثبوت العام لا شيء لا يستلزم ثبوت الخاص له (نعم) اذا ثبت هذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور (١) لذى هو أخص يلزم أن يصدق قولنا عدم عنه صدور (١) لثبوت ما أخذ له فان أريد في الاستدلال بعدم صدور (١) المعنى الاول

فصدق على صدور (ب) وبغيره المعتبر من الأقسام التي لم يصدق قولنا فيهم صدور
(أ) لأنه ليس بالحقائق فاق له فلا يلزم اجتماع العنصرين في الشيء الواحد بطريق حل
المواد وان أراد المعنى الثاني فصدق على صدور (ب) وتنبه للعنصرين (أ) (ب) (أ) (ب)
انما صدور (أ) تبين لصدور (أ) ولا شك انه لا يصدق صدور (أ) على صدور (ب) فلو لم
يصدق عليه فبعضه انما يلزم اجتماع العنصرين وهو محال لا ينفصل لان انما صدور (أ)
تخص مفهوم صدور (أ) بل يخص مفهوم مالمس صدور (أ) وانما صدور (أ) انحص من
مفهوم مالمس صدور (أ) وصدق الاصح على الشيء لا يلزم صدق الاصح عليه
(الفصل الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدء) قالوا الممكن اما عرض
أو جوهر والجوهر ان كان خاليا في جوهر آخر فهو صدور وان كان محلا فيهم ولو كان مركبا منها
فقسم والا فان كان متعلقا بالبحر معاني التدبير والتصرف فمفسر ولا عقل ولا يجوز ان يكون
الصادر الاول من المبدء الاول عرضا لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولا
اولا لكان علة أو شرط الوجود الجوهر في ازم الدور ولا جسم خالاه مركب من المادة
والصورة فلو كان معلولا لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ولا مادة لان
المطلوب الاول يجب ان يكون علة ومؤثرا فيما بعده والمادة ليس لها صلاحية التأثير بل من
شأنها القبول فقط وأيضا لو كانت المادة هي المعلوم الاول لكانت مقدمة بالوجود على
الصورة وهو محال لان الصورة شريكة علة المبدء في عندهم ولا صورة لان فاعليتها وقوة
على تشخيصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة
فيه ولا وجود في الخارج الا للشخصات وتخصيصها موقوف على المادة لما تقرر عندهم من
ان المادة علة قائمة لتخصيص الصورة فلو كان المعلوم الاول هو الصورة لزم تقديمها بالشخص
على المادة لكونها فاعلة لها ما بواسطة أو بغير واسطة ولا نفعا لان فعلها يتوقف على الآلة
المتحاجة الى المادة فلو كان المعلوم الاول نفسا لكانت سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة
كون المادة معلولة لها حيثما ما بواسطة أو بلا واسطة فيدور فتبين أن يكون المعلوم الاول
هو العقل وهو وان كان أحرا بسيطا في ذاته لكان له ماهية ووجود واما كان نظرا الى ذاته
بالقياس الى الوجود ووجوب نظره الى مبدءه وتوقفه على ذاته وتوقفه على مبدءه فصدر عنه بهذه
الاعتبارات جرم الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني عقل
ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدور عن العقل الاخير الذي هو
العقل الفعالي هو العالم العنصري ففاض عليها من الاجرام السماوية اما عن أربعة
اجرام واما عن عدة مختصرة في أربع جمل عن كل واحدة ما يميزها لقبول صور العناصر
المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط الى أن ينفصل حشو الفلك الاخير الى
أربع كرات مختلفة الصور فنالت الصور من واهبها وهو العقل الفعالي بما عاونه الاجرام
السماوية لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة لجميع أنواع التغير بخلاف الاجرام
السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها علة لا محض الاستحالة كونه الثابت علة قائمة
للمتغير لا متناع التخلف عن العلة التامة بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتتلا على

فخرج من النفس ما كان له من هذه القوى يشمل النفس والحركة إلا الأجرام السماوية فيجب
 أن يكون الأجرام السماوية متصل في إيجادها فيحصل امتزاج العناصر واختلاطها
 على ضرب من اختلافه وفنون حتى يسبب حركات تحصل فيهما من البرودة والحرارة الفاضلة
 من الأجرام السماوية بسبب اختلاف نسبها من العناصر فان الشمس اذا حادت لموضع
 من الارض اقتضت انفساء ذلك الموضع وتوسط الصورة فيجب ان يتوسط الصورة
 تحت الجسم المتضمن أو اوضاعه بسبب التخلل أو الصعود اخراجه من موضعه الطبيعي
 وبسبب الخروج من موضعه باعتزاجه بفرويه عن حصول الامتزاجات تحدث المزاجات
 المختلفة وتنتج بعد محسب قريبا وبهذه من الاعتدال لقبول الصور المبدئية والنفوس
 السماوية والحيوانية والنباتية فتميز تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال
 (والاعتراض) عليه أن يقال لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون الصادر الاول جسما قوههم لانه
 مركب من المادة والصورة قلنا نعم وخرج لم لا يجوز أن يكون أمرا بسيطا عندنا في الاقطار كما
 هو رأي افلاطون وما ذكره من الدليل على تركبه من مادته عرفت ضعفه ولو سلم انه مركب
 منه ما فلا نسلم امتزاج صدور الكثير عن الواحد وما ذكره من الدليل عليه فتد عرفت
 ضعفه ولو سلم فلا نسلم أنه لا يجوز أن يكون الصادر الاول المادة (قوله) لان المعلول الاول يجب
 أن يكون مؤثرا فيها بعده ممنوع اذ الدليل الدال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في
 تقدير تمامه انما يدل على انه لا يصدر عنه الا الواحد عند عدم شرط أو واسطة فينتج بجوز
 ان يكون الصورة صادرة عن المبدء الاول وتكون الهيولى شرطا لوجودها (فان قلت)
 الصورة شريكه لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا أو واسطة لزم الدور قلت التريكة
 لعلة الهيولى هي الصورة المطلقة المعينة عندهم فيوزان تكون الهيولى واسطة في صدور
 المعينة والمطلقة شريكه لعلة الهيولى من غير لزوم دور وفيه نظر ولو سلم فلم لا يجوز أن
 يكون الصادر الاول صورة ولا تكون مؤثرة في وجود الهيولى بل تكون واسطة فيه
 لانك قد عرفت ان المبدء الاول لا يلزم أن يكون فاعلا لما عداه ثم لو فرض كون
 الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها مقدمة بالشخص على الهيولى لان غاية ما
 مما ذكره أن يكون الشخص لازما للوجود ولان يكون الوجود موقوفا على الشخص
 وتقدم المزموم بالذات على الشيء لا يلزم تقدم الوجود عليه ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون
 الصادر الاول نفسا فانه وان سلم ان فعلها وتأثيرها مشروط بالمادة فلا نسلم ان كونها واسطة
 مشروط بها وكون وجودها مشروطا بوجود الجسم ممنوع ثم ان سلمنا استعمال جميع ما ذكر
 لكن لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول أحد هذه الامور الاربع أن يكون عقلا لم لا يجوز
 أن يكون صفة من صفات المبدء الاول ثم يصدر المعلول الثاني عن تلك الصفة أو عن الذات
 بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له وهو غير جائز (قلنا)
 سيحى الكلام فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ صدور الكثرة
 عن الواحد كما كان العقل الاول ووجوده فاذا اجاز ذلك فالمبدء الاول فيه من السلوب والاضافات
 ما لا يحصى فلم لا يجوز أن يكون مبدء الكثرة بحسبها (وأجاب) عنه الحكماء المحققون نصير الدين

الطوسي بان السلب والاضافة لا يكونان الا بعد ثبوت الغيبة ضرورة استدلالا بالسلب حسا لثبوت
 والاضافة منسوبا فالوقوف بثبوت الغيبة على السلب أو الاضافة لازم الدور (فان قلت)
 لم لا يجوز ان يكون ما هو بالقياس الى غيره مدغما لغيره لانه لا ذلك الغيبة حتى يلزم الدور (قلت)
 فعلى هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول ضرورة ان المتوقف على
 المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول هو المعلول له ابتداء فان كان
 صدوره عن ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار
 اضافة او سلب وان كان صدوره باعتبار جهة أخرى مقدسة الى غير آخر ينقل الكلام اليه
 ويلزم التسلسل في العال والمعلولات او ينتهي الى ما هو المطلوب وهو أي ما ذكره المحكم الحق
 مردود بانه ان اراد ان الحكم السلبى وتعلق الاضافة لا يكون الا بعد ثبوت المسلوب والمذسوب
 في الدهن فهو مسلم ولكن لان سلم انه لو توقف ثبوت الغيبة على السلب أو الاضافة لازم الدور لان
 المفروض توقف ثبوت الغيبة في الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهره لا يلزم من
 توقف تعلقها على ثبوت الغيبة في الدهن دورا أصلا وان اراد ان نفس السلب أعني الانتفاء
 ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المسلوب والمذسوب فهذا وان سلم في الاضافة فلا يسلم في
 السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لافي الخارج ولا في
 الدهن فكيف على ثبوت المسلوب على ما تقر في المنطق من ان صدق السالبة لا يتوقف
 على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان وجوده الخاص عين حقيقة عندهم لكن
 الوجود اطلاق عارض لوجوده الخاص فيجوز ان يكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقة
 من حيث هو مبدأ الامر وباعتبار الوجود المطلق مبدءا لمرآخر فيحصل باعتباره أكثر في
 معلول المبدء الاول في الدرجة الاولى من غير اعتباره صدوره امر عنه وذهب بعض المتأخرين من
 فلاسفة الاسلام الى أن الحقيقات الاعتبارية لا يجوز أن تكون منشأ الصدور الكثيرة بل لابد
 من أمور موجودة بها تصدر عن المبدء الواحد كثرة موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا
 السلب ولا الاضافات ان تكون منشأ الصدور المعلول وأما الامكان والوجود والوجوب التي عدت
 جهات في صدور الأكثر من المعلول فالمراد منها تعلقها بالاعتبار او تعلق تلك الاشياء بأمور موجودة
 فالمعلول الاول يتوقف مبداه وجوده وجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو هو هو معلول
 وباعده هذه الجهات الاربع معلولات أخرى بعدد ما تفصل من هذا كثرة وأما كيفية صدور
 هذه الجهات المتكثرة عن المبدء الواحد فهو انه يصدر من المبدء الاول العقل الاول ثم صدر منه
 يتوسط العقل الاول علمه بعبثته وسدؤه علمه لوجوده والعلم بالعلة يتوسط العلم بالمعلول فيصدر
 عن المبدء الاول بواسطة علم المعلول الاول بعبثته علمه بوجوبه وبواسطة العلم بالوجوب علمه
 بوجوبه وهو كما علم مبدء علم ذاته اصاب علمه بذاته هو عين ذاته والامكان لازم معلول
 لذاته فلهذا يتوسط علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم بامكانه
 ثم يرد على هذه العلوم ما لا بد ان يفي غرضه في ذاته وهو جرم الفلك ونفسه والعقل
 الثاني وهكذا الى ان تنتهي سلسلة التعميل ونحن نقول له لم يجوز ان تكون الجهات
 الاعتبارية منشأ الصدور المتكثرة عن الواحد ومن أين يلزم ان منشأ أكثر المعلول ليس لا

الأمور الموجبة والضرورية ما شهدت الأضداد في الضاغط في أمر موجود لا بد أن يكون
 موجودا وأما الأمور التي لها مدخل في التأثير فاشهدت ضرورة ولا قامت حجة على كونها
 موجودة فيجوز أن يكون الوجود المطلق وغيره من السلب منشأ صدور الكثرة من المبدء
 الأول من غير احتياج إلى ما ذكرتموه (واعترض) الإمام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله على
 ما ذهبوا إليه في كسبة صدور الكثرة عن المبدء الواحد بوجوه (الأول) أن إمكان المعلول الأول
 أن كان عنه لا تنشأ عنه كثرته وإن كان غيره فمثل ذلك حاصل في المبدء الأول وهو وجوب الوجود
 فلم لا يكون ذلك منشأ الكثرة (فان قلت) وجوب الوجود هو عين الوجود الذي هو عين ماهية
 الواجب فلا يكون الوجود فيه منشأ الكثرة بخلاف الإمكان فإنه نسبة بين الماهية والوجود
 فلا يكون عين أحدهما ضرورة أن النسبة مغايرة لكل واحد من المتسمين وإنما كان
 وجوب الوجود عين الوجود الذي هو عين الماهية إذ لو كان زائدا عليه قائما به كان ممكنا محتاجا
 إلى ملة فاعلية فعلته أما الذات فيتقدم الذات الوجود والوجوب على الوجوب ضرورة تقدم
 العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه وأما غيره فلا يكون المبدء
 الأول واجبا لذاته لاستعاضة الوجود من غيره (قلت) وجوب الوجود كما يطلق على أمر
 وجودي هو نفس الذات لما ذكر من الدليل يطلق على معنيين آخرين أحدهما استغنائه
 الوجود عن الغير والاستعاضة الوجود المطلق اقضاء تاما وكلاهما ليس في المعنى الأول بل
 في الاستعاضة ولا يتصور أن يكون شيء منهما نفس المبدء لأن الاقضاء أمر اعتباري والاستغنائه
 أمر سببي فلا يكون شيء منهما موجودا خارجيا فلا يحتاج إلى علة حتى يلزم ما ذكر من المحذور
 ولم لا يجوز أن يكون المبدء الأول باعتبار سببه الأمر فربما كان سببا له من حيث هو ويستمع
 ما يتعلق به المقام فيما بعد أن شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصلح أن
 يكون منشأ صدور الكثرة أما الاستغنائه فامالان معناه سلب الاحتياج إلى الغير وهو
 يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير ولا يلزم الدور وفيه نظر ربما لأنه نسبة
 بينه وبين الغير فيتوقف تحققه على تحقق الغير فلا يكون منشأ صدور الغير (فان قلت) ٥
 فيجوز أن يصدر عن المبدء الأول باعتبار ذاته عقل أول ثم يصدر عن المبدء أيضا باعتبار استغنائه
 عنه أمر آخر (قلت) هم لا يمنعون بعد تعدد الوجود كثرته الاعتبارية في المبدء الأول
 وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبار وانما تراهم في كثرته الاعتبارية فيه وصدور الكثرة
 عنه سابق لتعدد الوجود وأما اقضاء الوجود المطلق اقضاء تاما فلان ما له سلب الاحتياج
 إلى الغير ولا يمنع في النعم بعدم التعرض لحرف السلب إذا لا اعتبارا له في اللاحق وفيه
 أيضا نظر (وماد كره الإمام) الغزالي رحمه الله من أن وجوب الوجود لا يكون عين الوجود إذ
 يمكن أن ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود غيره وجه لان الوجود الذي يدعى كون الوجود
 نفسه هو وجوده الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات ولا يسلم منه ذكر إثباته مع نفي
 الوجود بل الذي يمكن إثباته مع نفي الوجوب هو الوجود المطلق (الثاني) أن العقل مبدئه أما ٦
 أن يكون عين المعلول الأول أو غيره فإن كان عينه فلا كثرته من الإقضاء إلا في السببية وإن كان
 غيره فمثل هذه الكثرة موجودة في المبدء الأول فأي عقل ذاته ويقتل غيره ولا يكون إثباتا

من كل وجه فيجوز أن يكون باعتبار هذه الكثرة مبدأ الكبر وفيهم بعضهم أن العلم بالله تعالى بذاته هو عين ذاته وعلمه بلوازمه منطوق في علمه بذاته فيكون راجعا إلى ذاته فلا كثرة في إلهه
الاول باعتبار علمه بذاته وبغيره وينبوا كعبية هذا الانطواء بأنه به لم ذاته على ما هي عليه
وذاته وجود محض هو بذو وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه بمبدأها
انطوى عليه بما في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه بمبدأ أقل لم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال
لأنه اغا علم ذاته لأنها غير قائمة عن ذاته وهو كما هو عليه مكشوف لذاته فاعلم بالكل منطوق تحت
علمه بذاته ولا يؤدي ذلك إلى كثرة في ذاته وفي علمه (فالوا) وان شئت زيادة ايضاح فاعتبر بحال
الانسان فان له في العلم ثلاثة أحوال أحدها أن يفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها أن
تكون له قوة تفصيلها من غير أن يكون له في نفسه علم حاضر وثالثها أن تحضر عنده حالة
بسيطة اجسالية هي مبدء التفاصيل كما اذا علم مسألة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في
ذهنه دفعة مرة غير مفصلة فاذا خاض فيه فصله فمقدما من ذلك الامر البسيط الذي حصل له
عقيب السؤال وليس في هذه الحالة علوم متعددة بحسب اجزاء الجواب بل علم واحد بسيط
منطوق به العلم باجزاء الجواب فعمل الاول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد
لان الغلبة التي هي من معلومات له تعالى لا راد لذاته لا تقوم له فكيف يكون العلم به منطوقا تحت
علمه بذاته فاما علم قطعا ان الانسانية والصاحبة من الالهة كما في معيارين وحب أن يكون العلم
بأحد هذه غير العلم بالآخر وغيره منطوق تحت خلاف الانسانية والناطقية وما ذكر من الحالة
الثالثة والمنطوق فيهما تحت ذلك الامر البسيط هو اجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب اذا علم
بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب اجزاء والعقل حينئذ
متوجه قصد الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كحرون المعرض
عنه الذي لا يلتفت اليه فادوجه العقل اليها وفصلها صارت محطرة بالمال ملحوظة قصدا
منكشفة بعضها عن بعض انكشفها فانما لم يكن ذلك الا لاكتشاف حاصلاته في الحالة الاولى مع
حصول صور الاجزاء في الحواسين مما (فان قيل) معلومات الاول وان كانت لازمة له غير
مقوة لذاته الا أنها ادخلت في مفهوم كون الذات بمبدأ الله عبر والمقصود ان علم الاول بكونه
مبدأ الله عبر منطوق تحت العلم بالغير بكونه مبدأ الله بر علم اجمالي كعلمنا بالمشكلة التي
عيناها قبل ثم غمازنا عنه ثم سئلنا فانه كما حصل لنا عقيب السؤال حالته بسيطة هي علم
المسألة وينطوي تحتها العلم باجزائها كذلك علم تعالى بكونه مبدأ الغير (قلنا) حقيقة تدعي
كون الله لم بكونه مبدأ الغير من الذات وان كان العلم بحقيقة الذات هو عينه فان الله رتبة
اضافة لازمة لها بالنسبة الى العلم والعلم بالاضافة غير العلم بالمصاف وما هو عين الذات هو
العلم بذات المصاف وليس كذلك العلم بالذات بل العلم بالذات كعلم بالذات الاول بكونه
مبدأ الاول وعلمه بالاضافة علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا يحصل له باقية ارعاه عنده
جهته كبرية فلهذا يصلح أن يكون منشأ الكثرة (قلنا) ثم علم ان الحقائق من من رعيهم
انتهى تعالى لا علم غير وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف الاول فانه به ذاته وعين
والمبدأ ذاته وان كان غير ذاته لم يكن له غير غير ذاته فيكون العلم بالغير جهة كثرته به بدر

باعتباره منتهى أمر غير ما صدر عنه من حيث هو بخلاف المبدء الأول اذ هو لا يمتنع في العرف السؤال
 الثاني ساقط عنهم الا انه لا امتداد لهم ولا بعد لهم وليس كلاً منهم معهم ومن زعم ان علمه تعالى
 بذاته علم حضوري وعين ذاته وعلمه جعلولاه علم حصولي بان يحصل في ذاته صور السكاكيات
 فلا مدفع له من هذا الاشكال ومن متاخرى فلا سعة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته
 وبجميع معلولاته علم حضوري فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس في الاول
 على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشأ الصدور الكثرة عنه اما علمه بذاته فلا نه عين ذاته واما علمه
 بمعلولاته فلا نه عين معلولاته فلا يتصور ان يكون منشأ الصدور الكثرة عنه تعالى في الدرجة
 الاولى لا استلزامه تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها
 من هذا القبيل ايضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرته متقدمة على معلولاتها سيما
 يصلح ان يكون منشأ الكثير وعلمها بما فوقها من علها من قبيل العلم المحصول وباعتباره
 تحصل فيها جهة كثرته تصيرها مبدء الكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل
 الصور بناء على ان الماعل للجميع هو المبدء الاول والعقول آلات ووسائل في اتحاد
 ساثرها وسما في تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال اعنى السؤال
 الثاني ساقط عنهم ايضا الا انه يخالف ما عليه جهوهرهم من ان علمه تعالى للنظام الاكمل سبب
 لوجوده وعلمه لفيضان السلك منه واما ما يرد على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضوري
 ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء ازالياً لان وجودها كثرها كذا انما هو فيها لا يزال اللهم الا ان
 يدعى ان صور الاشياء حاصلة في النفوس العاكسة ازلها نه على انها عاكسة عبادى الاشياء اعنى
 العلة الاولى وسائر ما يستند اليها من العقول والعلم بالعلم يستلزم العلم بالعلم ولول وتلك الصور
 حاضرة له تعالى لانها معلولة له فتكون علمه بالعلم فلا يلزم منه انه في الازل عن العلم بالاشياء
 الحادثة واما من يدعى ان علم العقول صوراً فاعلمة بها هو ويذهب الى ان تلك الصور كما انها علم
 للعقول كذلك هي علم للاول تعالى هذا (قال الامام العزالي) المعلوم الاول ينبغي ان لا يعقل
 الانفسه لانه لو عقل غيره كان ذلك التعقل غير ذاته ولا يقرر الى علة غير علة ذاته لان علة ذاته
 واحد حقيقي عندهم والواحد الحقيقي لا يصد عنه الى الواحد ولا علة ثمة غير علة ذاته فمنبغي
 ان لا يعقل غيره وليس ذلك التعقل واحد الوجود لانه حتى يستعنى عن العلة لا امتناع تعدد
 الواجب وليس ايضا من ضرورة المعلوم الاول كما كونه ممكن الوجود فان امكان الوجود
 ضروري في كل معلول اما كون المعلوم عالماً بالعلم ليس ضروري بل في حرد ذاته فظهر ان
 الكثرة المحاصلة من علمه بالعلم محال اذ ليس له علة حتى تحصل بها وليس ايضا واجب الوجود
 ولا من ضرورة وجود ذات المعلوم (قال) وهذا لا يخرج منه ويمكن التفتي عنه بان يقال
 لا يجوز ان يصدق في تعقل المعلوم الاول مبدءاً من المبدء الاول فانهم لم ينعوا من كون الواحد
 مبدءاً لا كثرته اذا كان هناك شرطاً او واسطة ثم يصدرون المبدء الاول بواسطة تعقل المعلوم
 الاول ذاته ومبدءاً لعقله لا عقل الاى وهكذا ذاتهم ان كلاً من وجه الله تعالى يشهد بان لوازم
 المساهيات ضرورية لا تحتاج الى علة وليس كذلك فانها وان لم تقص العلة باعتبار وجودها
 امكنها غير وحدها لكنهما متصلة بها باعتبار اتصاف المساهية بها لانها لا تنافي من حيث

هو واجب من حيث ذاته من الوجود كونه متصورا لا يمكن أن يتصور له وجودا في الخارج
والذي هو متصور في الخارج من حيث ذاته متصور في الخارج من حيث ذاته متصور في الخارج
مكان من وجود الممكن في الخارج (الثالث) أن العقل الأول لا يتصور أن يكون
نفسه لأن العلم بغيره لا يمكن في البداية الأولى كذا في البرهان كونه متصورا
أن يكون متصورا في ذاته (وحيث) أن العقل الأول لا يتصور أن يكون متصورا في ذاته
هو العقل الذي هو العقل الأول المتصور من العقل المتصور من العقل المتصور من العقل المتصور
الحاضر عند الذات المتصورة وذاها متصورة متصورة متصورة (الرابع) أن جرم الفلك
الاعظم لا يتصور من معنى بسيط في ذات البداية فبما تركب من ثلاثا كونه فلا يجوز أن
يكون المعنى الواحد متصورا (أحدها) أنه مركب من صورة وهو يؤول وهما متقاربان ولا يمكن
أحدهما أن يكون مستقلا لا لآخر حتى تكون أحدهما أو أوطأ من صورة واحدة (وأنهم)
أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الفكر فاختصاصه بذلك المتصور من بين سائر المقادير لا يبدل
من مخصوص ذاته على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا يبدل الاختصاص بذلك المتصور على وجوده
وهذا اختلاف العقل فإنه وجود محض لا يختص بمقدار دون مقدار فيجوز فيه أن يقال لا يحتاج
إلا إلى حالة بسيطة (ومثالها) أن الفلك الأقصى فيه نقطتان متقابلتان تسميان بالقطبين لا
يتبدل وضعهما أصلا بخلاف النقط الواقعة المفروضة فإن كان الفلك الأقصى متشابه الأجزاء
فلم يزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين وإن كان مختلفا ففي بعض المواضع
ليس في البعض تمام دور تلك الاختلافات (قال) وهذا أيضا لا يخرج عنه (والجواب) أن
معلول العقل الأول لما كانت في بادئ النظر ثلاثة الفلك الأقصى ونفسه والعقل الثاني
اكتفوا بالجهات الثلاث وقالوا الفلك الأقصى صدر عنه باعتبار إمكانه لا على معنى أن الجهات
الموجبة لكثرة المعلول مخصصة في هذه الثلاثة ولا أن إمكانه كاف في صدور الفلك بل لأن المعلول
في الظاهر ثلاثة وأن المكان له دخل في صدور الفلك باعتباره كونه جهة لا صدور بمادته حتى أنهم
صرحوا في مواضع غير معدودة بأن هبولى الفلك الأقصى انما صدر عن العقل الأول باعتبار
إمكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكره الامام الرضى من أن جسم الفلك من كل مقولة من الأ
عراض نوعا واحدا أو نوعا من النك والابن والى وأن يفعل وأن يفعل فإذا استندنا هذه الأشياء
إلى جهتين أو ثلاثة أو أربعة فقد استندنا إلى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه بأن
يقال إذا جاوز الموحود الاثنى والثلاثة ينتفع باب الكثرة في المعلولات فيجوز أن تصدر الهبولى
والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدر أعراض مختلفة غير محصورة بعضها بواسطة
الصورة وبعضها بواسطة البعض وأما اختصاصه بمقدار مخصوص دون سائر المقادير فهو إما لكون
هوبولا غير قابلة إلا لذلك المقدار أول كون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص
وأما أن الفلك الأقصى فيه نقطتان لا يتبدل وضعهما باختلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو
لا جمل تعين الحركة المخصوصة فإن الفلك الأقصى إذا تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فإنه
يستحيل عقلا أن يصير سائر النقط قطبا فمعين الاقطاب لتعين الحركة وتعين الحركة تابع لارادة
المبدء المحرك بقى الكلام في محض الارادة منهم من قال أصل الحركة لا تشبه بالمبادئ العالية

في ان يحصل له بالفعل الكمالات التي يمكن حصولها له كان المبدأ كما العلية قد حصل لها بالفعل
 ما هو ممكن الموصول لها من الكمالات ونصوصية الحركة العلية بالسافات قالوا ان أفلاك
 لو تحركت لأعلى الوجه الذي تحرك عليه كان التشبه حاصل لكن لا يحصل بها إلا تمام الواقع في
 لأنواع العنصرية على ما ينبغي فلذلك اختار المبدأ والتحريك الحركة على هذا الوجه كما ان رجلا خبر
 الوارد ان يذهب الى موضع اهم لهم ثم يكون الى ذلك الموضع طريقا ويكون سلوكه لاحدهما
 ثانيا لا يبردون سلوك الطريق الآخر فان خبره يشبه على سلوك الطريق النافع للغير
 فيكون ذلك ههنا وده الا تخرون بان كل ما يفعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض أولى به فلو كان
 اختيارا لمخصوصية لاجل السافات كانت النفوس الفلاسكية تستفيد النفع من السافات ولو
 جاز ذلك لجاز ان يكون أصل الحركة أيضا للنفع في السافات وأنتم لا تقولون به وذهبوا الى انه
 لما كانت حركة الأفلاك لاجل التشبه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبه إلا بالحركة على الوجه
 الذي وقعت عليه فلذلك اختار المبدأ والتحريك تلك الحركة على سائر ما ورد هذا الوجه أيضا بان
 المعنى من هذا التشبه به هو ان يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما ان الفعل
 قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذا ن استحال أن لا يحصل التشبه إلا بالحركة على
 الوجه المخصوص اذا لفرق في استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل بين هذه الحركة
 المخصوصة وبين غيرها (فان قلت) الاوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي تحصل
 بغيرها احتمل أن لا يحصل التشبه بالبحر وج هذه الاوضاع الى الفعل (قلت) التشبه ليس
 في حصول الماصِل بل في مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا به فلا فرق بينهما في
 ذلك ورد بان خروج الكمالات الى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصدر عن الحركة الجزئية بل يجب
 أن يكون العرض منها أمرا جزئيا يلزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى تعيين ذلك الأمر
 الجزئي لما ان العقول البشرية قاصرة عن اكتناه أمثل ذلك فيجوز أن لا يحصل ذلك الغرض
 الجزئي إلا بتلك الحركة المخصوصة وفيه احتمال أن تكون هيولى كل فلك لا تقبل إلا تلك
 الحركة المخصوصة فاختارها على السكون ليحصل الاوضاع الممكنة الموصولة بذلك تعيين
 المنطقتان للقطبية والظاهر انه لا فرق بين الحركة على هذين القطبين وبين الحركة على
 قطبين آخرين يكون بينهما ما بين الاقل والآخر في كل واحد من الجانبين قدر نصف عشر
 شعيرة فلا ينعور أن تكون طيبة ههنا الهيدولي قابلة لاحد من هادون الاخرى نعم لو كان ثمة
 أمور متخالفة لا يمكن أن يقال هي تقبل الحركة صوب أحد هادون الآخر (الخامس) انهم
 ذهبوا الى أن فلك الثوابت ههنا الى العقل الثاني باعتبار ما له من الجهات من الامكان
 والوجود والوجوب وفيه من الكواكب ما لا يحصى والمرصودة منها ألف وربع وعشرون
 كوكبا فلزم اسناد الكبر الى الجهة الواحدة (لا يقل) اسمهم يفسدوا بكون العقول مقتصرة
 في العشرة فحيزان يكون ممدود فلك الثوابت عقولا كذا مرة (لا يقول) هم وان لم يفسدوا
 بانحصارها في العشرة لانهم حوزوا انحصارها فبما جعلوا الاسم راحة لا راحة وعرضنا
 بيان أنه لا يصلح لان يكون محتملا على أصرفهم (لا يقال) لا يجوز أن يكون في العقل اثني
 جهات متميزة لم نطاع عالم او يصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا بان حبيبات ك

عقل متحصص في الثلاث أو الأربع (لأننا نقول) إذا جاز أن يكون في العلول التلاني جهات
 متكررة لم نطلع عليها فليجوز أن يكون في العلول الأول أيضاً كذلك فيحصل به الاستنباط من
 العقول الباقية أن يجوز جهة ثلث أن يصدر من العلول الأول باعتبار تلك الجهات اجرام الافلاك
 ونفوسها من غير احتياج الى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزون فلا نهم وان لم يقطعوا بالتحصص
 في العشرة لكنهم حرموا بانها لا تكون أقل منها لا يقال بزمهم بانها لا تكون أقل من العشرة
 انما كان لاختلاف حركات الافلاك لان حركتها للتشبه بها فلو كان التشبه به واحداً لكان الكل
 يتحرك الى جهة واحدة على حد واحد من السرعة والبطء (لأننا نقول) بعد تسليم ان حركتها
 للتشبه فلا نسلم ان اختلاف الحركات يدل على تعدد التشبه به فلو جاز أن يكون التشبه به عقلاً
 واحداً واختلف الحركات لاختلاف جهة التشبه لابلهم من بيان لنفي هذا الاحتمال وايضاً
 لا يثبت وجود العقل العاشر اذ ليس فلك يتشبه به حتى يدنا على وجوده فيجوز أن يكون العقل
 التاسع الموحد للفلك التاسع موجد العالم العنصري بواسطة حسيات واعتبارات لم نطلع عليها
 (السادس) ان الامكان الطبيعية واحدة لا تختلف الا بالشخصات فكيف صدر عنه تارة الفلك
 الاقصى وتارة فلك غيره وتارة هيولى العالم العنصري ولم يصدر عنه تارة شيء أصلاً كما في امكان
 زيد مثلاً وأي مناسبة بين امكان العلول الاول وبين وجود الفلك الاقصى وكذلك كيف يلزم من
 عقل العلول الاول نفسه ومبدأه شيان آخران ولا يلزم ذلك في انسان (وجوابه) انهم لا يقولوا
 ان امكان العقل الاول اوجب وجود جرم الفلك الاول بل ان العقل بخصوصية ذاته باعتبار
 امكانه يوجب ذلك ولا يلزم ان يعمل غير العقل الاول ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانهما
 متحداناً بغيرية لان العقل الاول مخالف بالحقيقة لسائر الانواع عقولاً كانت أو نفوساً
 أو اجساماً فيجوز أن يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عن غيره
 بواسطة امكانه فلك بل شيء أصلاً وما قوله وأي مناسبة بين امكان العقل الاول ووجود
 الفلك الاقصى فغير موجه لان المقصود بيان جهات متعددة في أمر بسيط يصير بها مبدأ
 لا كبر لا بيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين الصادر ترتب عليها الصدور فان القوى
 البشرية قاصرة عن ادراك مثل تلك المناسبة في أكثر الاشياء فكيف في المبادئ المادية
 وأما قوله وكذلك كيف يلزم من عقل العلول الاول نفسه ومبدأه شيان آخران ولا يلزم في
 انسان فقد عرفت جوابه مما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي من الاعتراضات عليهم
 في هذا المقام وقد ذكرهنا وجوه من الاعتراضات جارية بحري ما ذكره فلا نطول الكلام
 بذكرها (قال الامام الغزالي) ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم
 فعله تليس منهم اذ لا يتصور على قوايتهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى وفعله من ثلاثة
 أو حده في المعامل موجه في العمل ووجه في نسبة مشتركة بينهما اما الذي في المعامل فهو
 انه لا بد ان يكون المؤثر محتمل امراره بالمبايعة حتى يكون فاعلاً والله تعالى عندهم موجب
 لا محتمل وأما الذي في العمل فهو ان العمل هو الحوادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلاً
 له تعالى وأما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم
 ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون

مصادراته وفعله تعالى ثم قاله ولتحقق وجه كل واحد من هذه الثلاثة وحصول كلامه في
الاول هو ان الفاعل عبارة عن مصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يفعل الضوء
والشخص يفعل الظل فهو مجازف او متوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد بطلاق الفاعل
على ما ليس فاعلا بمجرد اللفظ في النسبة بدليل انه لو سلب الفعل عن التجاذب قيل الجاذب
لا يفعل له وانما الفعل للحيوان لصح وكان كلاما مقبولا وصحة السلب من امارات المجاز كما علم في
موضعهم وتقسيم الفعل الى الارادي والطبيعي غير صحيح على سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع
وان كان متناظرا للنظر الى معناه الحقيقي الا ان عدم استنكار ما عتبار جعل الفعل مجازا عن
مجرد التامير بسبب قرينة مانعة عن جملة على حقيقته اعني قولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة
تكرر مر على التحقيق كقولنا ننظر بعينه وتكلم بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد
يستعمل مجازا في غير الاختصاصي ويكون ذلك الاختصاصي لدفع توهم ذلك المجاز كان
النظر والتكلم يستعملان في غير معناه مجازا ويكون قوله بعينه وبلسانه دفعا لتوهم
ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق والتلج يبرد والسقمونيا تسهل وامثال ذلك مجاز لان
كل ما ذكره ضمن الفعل لان معنى قولهم النار تحرق انها تفعل الاحراق وكذا في غيره والفعل
يضمن معنى الارادة ولا ارادة في شيء منها بدليل اننا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين
ارادي وغير ارادي اضاف العقل واللغة الفاعل الى الارادي فان من اتقى انسانا في النار
فمات يقال هو القاتل دون النار ولو كان امم الفاعل يطاق على المريد وغير المريد على وجه
واحد لم يضاف القتل الى المريد نفسه لغة وعرفا وعقلا وكونه تعالى سببا لوجود كل موجود
سواء بطريق الايجاب لا يصح تسميته فاعلا ولا تسمية العالم فاعلا ولا وصفه تعالى اذ ليس سببه له
بطريق الاختيار عندهم وحصول كلامه في الثاني ان الفعل هو الاحداث وانخراج الشيء من
العدم الى الوجود وذلك لا يتصور في القديم اذ ليس له حالة العدم ليخرج منها الى الوجود والحدوث
اعني كون الوجود مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل
الفاعل فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصح ان يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط في
كون الفعل فاعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل او لا يرى ان ذات الفاعل وقدرته وعلمه شرط في
الفعل وان لم يكن شيء منها فاعل ذلك الفاعل وقهية الله - عليم الدائم الوجود دفعه لا تجوز وأما
المعلول مع العلة فيجوز ان يكونا - عديمين وان يكونا حادثين فان قيل الحكما لا يعنون بكون
العالم فاعلا الا كونه معلولا فاذا سلم جواز كون المعلول دائما بدوام السبب فلم يبق معهم منازعة
في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه (فالنا) غرضنا ليس الا انهم يحملون الاسلاميين
باطلاق هذه الاسامي من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض الامام الرازي على كون
الحدوث شرطا في كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة
لوجود متأخرة عنه فلو كان شرطا في الفعل وهو متقدم على الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه
غير واردها وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقا بالعدم ليس معناه المتبادر لغيره
ما ذكر بل المراد كون الشيء بحيث لو وجد ذلك كان حادثا وهذا المعنى ليس متأخرا عن وجوده
لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم يجعل الحدوث شرطا في الفعل يعني التامير والايحاء كيف وقد

موران يكون المطلوب مع العلم انه لا بد في هذه التسمية والاصطلاح من ان معنى الفعل
هو الاحداث وانما راجع الى من العدم الى الوجوده - ذال لا يعني عليه ان ما كان كانه في
الوجود ليس قد احدثهم ولا انما لا يستلزم بل هو خارج عنهم في امر انساني لا ما فعل في ذلك
ولا ما انا في قوله مع ان الثاني اعني اعتبار المحذور في معنى الفعل دعوى بلا دليل وانما
يمكن الثاني في دليله وانما مع بيان قول العرب انما يحرق في الشئ يروى ان ذلك من قيل
انما يخرج بالكلية عن قانون الله ويستمد من الاضاف الى احد رعايته في الساطرة
مع انما ضروري في ارتكابه ولا موجب لالتزام الاقوام كون الفعل معتبرا في معهودات هذه
الانما طوره في محل المنع واستدل له على ان الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة انما لو فرضنا ما دنا
نوه في حده ومعمل امرين احدهما ارادى والاخر غير ارادى اضاف العقل والنية الفعل
الى الارادى مدعى عذابه ان ارادته يضاف اليه فقط دون الاخر ممنوع عنه كما يقال يروى
السقاء كذلك يقال يروى الماء بل الثاني اشهر في الاستعمال والظهر عند العقل وان ارادته
يضاف الى الارادى كما يضاف الى غيره فمسلح ولا يشهد المطلوب وما ذكره من ان من القى السلما
في الدار فان يقال هو القاتل دون النار فيدعيه صوران يكون ذلك خصوصية القتل لا مطلقا
وغاية ما يرجع اليه كلامه ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء التلبس عليهم ولهم ان يقولوا تريد
بالفاعل المؤثر مطلقا بل وجهه كان ارادة او غير ارادة وبالفعل لا اثر تارة والتاثير اخرى سواء كان
الاثر مسبوقا بالعدم او لا وسواء كان التاثير احدا او اوجادا من غير سبق العدم فان كان وضع
هذين اللفظين في لغة العرب لما اردناه فهم حقيقة فاما اردناه والافهم جازان واي فائدة
لثاني كون لفظ الفعل والفاعل حقيقة فيما اردناه من المعنى او اى ضرر في مجاز يتماثل لولم
يوضع هذان اللفظان لشيء أصلا لم يكن في ذلك ضررا لنا وأي طغفنا الى التلبس في معتقدا
فانا نصح جهار بان المبدأ الأول موجب لا محذور وان العالم قديم لا يحدث بل ندعى منادين
بأعلى أصواتنا ان الاختيار على الوجه الذي يقول به المتكلمون نقص لا يلحق بجانب كبريائه
فان قصه التلبس والتدليس وبحصول كلامه في الثالث اعني استحالة كون العالم فعلا لاله
تعالى على أصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل هو انهم زعموا ان الله تعالى واحد من جميع
الوجوه وان الواحد من جميع الوجوه لا يصد عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور
ان يكون فعلا له تعالى على أصلهم (فان قالوا) العالم بجماعته غير صادر عنه بغير واسطة بل الصادر
عنه جوهر مجرد بسيط يعرف نفسه ومبدأه بمعنى في اسان التشرع بما لك وفي عرف الحكماء
بالعقل وبصد عنه عقل ثان وعن ذلك ثالث وتكثر الموجودات بالتوسط (فانا) فيلزم ان
ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من اعداد بل تكون الموجودات كلها اعداد وليس كذلك
فان الجسم عندهم مركب من هيولى وصوره وهما اعدادا بجماعتهما شيئا واحدا وليس
احدهما علة للآخرى فان صدر عن هذا المركب عن علة واحدة بطرق قولهم الواحد لا يصد
عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة تنقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى
الى علة بسيطة المبدأ الاول بسيط وفي المعلولات مركب فلولم ينفه المعلول المركب الى علة
بسيطة لم يتصور وانتهى سلسلة المعلولات الى المبدأ الاول فيبطل قولهم الواحد لا يصد عنه الا

الواحد لا ينفصل عن الآخر لا يوجد شيء ليس أحدهما على حد ذاته الترتيب على الآخر على
الاولى ان توسط العرفي العال ذلك لا يمكن لانما في تقاطع وجوده ووجودات لا يمكن لبعضها
بعض ولا ينفصل عليه ان ما رجع من ان المبدأ الاول واحد من جميع الوجود وان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا فاما اقرض
مبدأ اول واحد من جميع الوجود وليكن (ا) مثلا وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو
في اولى مراتب معلولاته ثم من الخزان مصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب)
ومنه شيء وليكن (د) فيصير ثمانية المراتب شيئا لا تقدم لاحدهما على الآخر من الخزان
ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده شيان وبتوسط (ج د) معاتان
و بتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط
(ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معاتين وبتوسط (ج) وحده عاشر وعن (د)
وحده حادي عشر وعن (ج د) معاتين عشر وتكون هذه كلها في ثمانية المراتب ثم اذا جازنا هذه
المراتب جازوا وجود كثر لا يحصى عندنا فظهر ان لا يلزم من المفادتين المذكورتين
ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا فانه لا يكون جميعه فعلا بالذات و بلا
واسطة لكن انما التوسط غير معتبر في مفهوم الفعل فان الامام قد اعترف سابقا بان انما اذا
لحق اسنانا اخرى للثرفان كان الفاعل هو الملقى وان كان بتوسط النار ولا ان يوجد شيان ليس
احدهما في سادسة الترتيب على الآخر ثم ما ذكره في كيفية صدور الكثرة من المبدء
الواحد لا يخلو عن وجوده من الخلال كعرفت

الفصل السادس في تبخيرهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات
وما فيها والعناصر وما يتركب منها قال الامام العزالي من قال بحدوث العالم فمذهبهم في القول
بالصانع معقول ضرورية ان كل حادث لا بد له من محدث ولا يتسلسل لامتناهيه بل ينتهي الى
قديم ومن قال بان العالم قديم غير محتاج الى صانع فمذهبهم ايضا مفهوم وان كان باطلا بالدليل
واما الفلاسفة فهم مع قولهم بقديم العالم امتنعوا له صانعا وهذا بوضعه متناقض لا يحتاج فيه
الى ابطال (واقول) ان اراد ان قدم شيء بشا في معلوليته وكونه اثر العلة فمذموم كيف وقد جوز
من قبل وان اراد ان الصانع هو الذي اوجده بديمه لم يوجد هذا على تقدير تسليحه لا يضرهم
لانهم لا يثبتون للعالم صانعا بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بل يثبتون العلة لوجوده لكونه
ممكنا فان سموا تلك العلة صانعا فلا يثبتون به المحدث بل الموجد فلا تناقض في مذهبهم (هذا)
قالوا في اثبات مبدء العالم ان ضرورية العقل حكمة بان كل موجود لا يخلو عن ان يكون ممكنا
او واجبا لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والافواجب ولا شيء في حود موجود
فهو ان كان واجبا ثبت المطلوب اذ لا بد من استناد الممكنات اليه دفعا للدور والتسلسل وان
كان ممكنا فلا بد له من علة فلك العلة ان كان لها علة تنقل الكلام اليها سابقا ما ان يدور او
تتسلسل العال الى غير النهاية او ينتهي الى موجود لا علة له والاولان باعلان فتعين الثالث
ولا يجب وزان يكون ذلك الموجود حسم لان كل جسم مركب والموجود الذي يستغنى عن
العلة لا يجب وزان يكون مركبا لان كل مركب محتاج الى علة ولا يخرج منه لان كل من جزئي الجسم

يحتاج الى الاستحسان ولا نقول ولا نقول الا بالواجب وانما يدعى من جميع الوجود وهو بالاسماء
 لها كذلك فتبين ان لنا وجودا خارجا عن جـ. لـ العالم عامة وهو المطلوب وانما عرض عليه
 الامام الغزالي رحمه الله تعالى بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المبدء وشيئا من
 الافلاك وما ذكره من ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فسيجيء الكلام عليه
 ان شاء الله تعالى وثانيهما انه لم لا يجوز ان يكون لكل علة علة الى غير النهاية واستحالة
 التسلسل لا تستبين على اصلهم اذ ليست تلك الاستحالة ضرورية بل اختلاف والعلة من الادلة
 المذكورة لا تستبين برهان التطبيق وهو منقوض بحوادث متعاقبة لا اول لها وهم معترفون
 بجوازها بل بوقوعها واما المتكلمون فهم يتقنون الحوادث المتعاقبة التي لا تنتهي ولا يجوزونها
 فلا ينقض ما على اصولهم وواجب منه بان الحوادث المتعاقبة التي لا اول لها غير مجمعة في
 الوجود فلا تصور التطبيق بين اجزائها في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة
 وجودها لا ينتهي على سبيل التفصيل في الذهن ووجودها الاجمالي فيه هو غير كاف للتطبيق
 كما يشهد به الوجودان فلا جريان لادلائل فيها فلا ينقض وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة في
 الوجود المترتبة بالمكان الى غير النهاية فان الوجودها مجتمعة وترتيبها وضعي يجري فيها التطبيق
 ويتم البرهان فلذلك حكموا بصلاته فان قلت النقص بالحوادث المتعاقبة وان سلمنا انه فاع
 لكنه ينقض هذا الدليل بالنفوس الانسانية التي لانها لا اعدادها عندهم مع كونها مجمعة
 في الوجود لبقائها بعد خراب البدن الى الابد على ما زعموه (قلت) لا ينقض بالنفوس الانسانية ايضا
 اذ ليس بينها ترتيب بوجه لا وضع ولا طبع فلا يجري فيها البرهان المذكور اذ لا يلزم من
 كون الاولى من احدى الجملةين بازاء الاولى من الجملة الاخرى كون الثانية بازاء الثانية والثالثة
 بازاء الثالثة وهكذا حتى يتم التطبيق في اليوم الا اذا لاحظ العقل كل واحدة من الجملة الاولى
 واعتبرها بازاء واحدة من الجملة الاخرى لسلك العقل لا يقدر على استحضار ما لانها له مفصلة
 لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخاف بل ينقطع التطبيق بانقطاع
 اعتدال الوجود والعقل وانما ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم تنفخ في الوجود الخارجي
 لكنها مجمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة معاني علم الملا الاعلى بذلك بكيفية
 اتمام النقص على اصولهم (لا يقال) لعلوم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني
 اذ لعلوم لا يثبتون لها ترتيب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها لا فانقل ليس غرضنا ان
 دليل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود الزامهم بانه لا يتم على اصولهم فلا يثبت وجود
 المبدء الاول على قوانينهم وهذا المقصود حاصل لانهم قائلون بان علوم الله وقول والنفوس
 يحصل صور الاشياء فيها بل علم المبدء الاول ايضا عند الشيخ ابي علي فتكون الحوادث المتعاقبة
 في الوجود الخارجي مجمعة في علومهم بحسب وجوداتها الطولية واما عدم الترتيب في تلك
 العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشيء اما اولاد لان الترتيب بين تلك الحوادث ليس بمجرد
 ترتيب ارضيها بل بينها ترتيب طبيعي عندهم لتوقف بعضها على بعض كما تقرر من قواعدهم
 لا يلة الى الترتيب الطبيعي بين الحوادث اغاها في الوجود الاصل في دون الظل لانا نقول علم
 الابد في العالم بالاشياء عندهم بحسب العلم لا بدار كل حادث جزؤ من علة حادث آخر فكذلك

علم كل واحد من المحوِّثين من علم الوجود فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب الوجود والعلو
أبصاراً وأما ثانياً فلا بد من دخول الزمان في تلك العلوم أيضاً بحسب أوصاف الثلاثة أعني
الماضي والحالية والمستقبلية على معنى أن علمها بالمحوِّث ليس من حيث أن بعضها واقع الآن
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل إذ لا ماضٍ ولا حال ولا مستقبل بالنسبة إليها لكنها تعلمها
بأوقاتها الواقعة هي فيها وذلك يكفي في الترتيب بحسب الاوقات فيقتضى برهان التطبيق فيها
على ما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضاً وأما النفوس الانسانية فتزعم بعضهم أن بينها
ترتبا وضعاً وطبعاً فيجرب فيها برهان التطبيق فيقتضى على أصولهم بها أمراً وضعاً بحسب ترتيب
أجزاء الزمان الواقعة هي فيها وأما طبعاً فلا بد نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوفة على نفس
الاب المولدة لمادة بدن الابن فيجريان باعتبار الترتيب الوضعي بأن جميع الاحاد لا ترتب فيها
إذ قد يحدث منها جلة في زمان وجلة أخرى أقل أو أكثر في زمان آخر وقد تحصل منها آحاد في
أزمنة مترتبة فلا يتصور الترتيب في الجميع بمجرد ترتيب أجزاء الزمان وأما البعض منها فقد يترتب
كفهم زيد مع نفوس آباءه إلى ما لا نهاية له لكنهما من حيث انهما مصادفة إلى أزمنة حدودها
غير مجتمعة في الوجود لا متنازع اجتماع تلك الأزمنة وبدونها لا تكون مرتبة وباعتبار الترتيب
الطبيعي بأن نفس الاب علة الحركات مخصوصة هي عال معدة لمادة الابن الذي له
دخل في حدوث نفس الابن فيرتب له حيث تسلسله من نفس الاب رتلة الحركات والبدن
ونفس الابن وقد عديم من تلك التسلسله بعض آحادها أعني الحركات الخاصة والبدن فلا
يتبقى آحادها بعضها على بعض لا متنازع الطباق الموجود على المعلوم والمعدومات بعضها على
بعض وأما الآحاد الباقية فلا ترتب بينها لأن الارتباط بينها أعني يكون بواسطة تلك المعدومات
فإذا انتفت لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل كل منها من حود على حياها من غير توقف على آخر فلا
ينطبق بعضها على بعض إلا بالاحاطة بقل كل واحد منها واعتبر بازاء الآخر وقد عرفت بحجته
عنها (قال قيل) الحكماء برهان قاطع على استحالة التسلسل في العمل غير برهان التطبيق فيتم به
اثبات المدة الأولى لوجودات وهوانه لو استند كل ممكن إلى ممكن آخر لا إلى نهاية فجميع تلك
التسلسله إذا أخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا شذ عنها شيء منها إلا شأفه ممكن لاحتياجه
إلى آخراته التي هي غيره فله علة لا يحكمه وتلك العلة لا يجوز أن تكون نفسه لا متنازع كون
الشيء علة لنفسه والالتقدم على نفسه واستحقاقه ضرورية لا حراً لأنه وحده الكل موجود
لكل جزء من أجزائه فيمكن ذلك بالضرورة له نفسه وهو محال لما علمت فتعين أن تكون خارجة
عنه وتلك العلة الخارجية توجب لاجتماع الجرامن أجزاء تلك التسلسله أن يكون كل جزء منها بغيرها
كان المجموع بصاً وبغيرها إذا ليس في مجموع شيء سوى تلك الأجزاء فلم تكن العلة
الخارجة علة للمجموع وقد فرض خلافه وأما كانت العلة الخارجية حرة من أجزاء
التسلسله فلا بد أن يكون له زود منها إما مستقلاً أو بدون استقلال ولا يجوز أن يكون الفرد
المعول له تلك العلة الخارجية هو المعول لأحرار المتوسط ولا يلزم توارر العالمين المستنفذين على
المعول واحد على تقدير الاستقلال أو زيادة في العلة المستقلة على قدر عدم الاستقلال لأن
المفروض أن كل واحد من آحاد التسلسله علة مستقلة لا حرة فتعين أن يكون فرداً حراً

السلسلة فتقطع به إلى سلسلة قديمة (قائلاً) فختار أن علة السلسلة جزؤها قوله لأن موجد الكل
موجد كل من أجزائه أن أراد أن موجد الكل يجب أن يكون موجداً بنفسه لكل جزء من
أجزائه فمنوع وإن أراد أن موجد الكل يجب أن يكون موجد الكل جزء من أجزائه أما نفسه
أو بأجزائه فسلم لكن لا محذور فيه إذ يجوز حينئذ أن يكون ما قبل المعلول الأخير إلى غير النهاية
علة للسلسلة وهو وإن كان لا مكانه محتاجاً إلى علة أخرى لكن تلك العلة جزؤه منه وهو ما فوق
المعلول الثاني لا إلى نهاية وهو ما قبل ما يقال من أن المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الاتصال
المستقل على معنى أن لا يستند شيء من أجزاء السلسلة إلا إليه أو إلى ما صدر عنه وما قبل المعلول
الأخير لا إلى نهاية ليس فاعلامه سلسلة المعنى وهو ظاهر (خبراه) أن المعلوم لنا هو أن كل
مركب مركب من مركبات لا بد له من فاعل مستقل أما الاستقلال بمعنى أن لا يكون جزء من أجزاء ذلك
المركب الا يستند إليه أو إلى ما صدر عنه فهو واجب في المركب من أجزاء متناهية يستند بعضها
إلى بعض وأما المركب من الأجزاء الغير المتناهية التي يستند بعضها إلى بعض على ما هو المفروض
في السلسلة التي كلاً منها فيها فاعل وم الفاعل المستقل بذلك المعنى ممنوع ولم لا يكفي له الفاعل
المستقل بمعنى أن المركب لا يحتاج إلى فاعل خارج عنه ويحتاج كراه استقلال به هذا المعنى (فان
فات) أي جزء من السلسلة يفرض علة فعلية - أولى مما بان يكون علة لها لأن ما يترد ذلك الجزء
في السلسلة بتحصيل ما تحتها وتأثير علة تحصيله وتحصيل ما تحتها فلو كان علة السلسلة جزأ منها
لزم ترجيح الرجوح بلا مرجح (قلنا) المحصل للسلسلة أولاً وبالذات هو ما قبل المعلول الأخير
أدبه يحصل المعلول الأخير وتتم السلسلة وأما علة فهو محصل له أولاً وبالذات وبواسطة محصل
للسلسلة فيكون متعيناً لكونه علة السلسلة من غير محذور هذا (قال الامام الغزالي)
في رد الاستدلال الذي على استحالة التسلسل في العمل اعطى المكن والواجب لفظ مهمم إلا أن
يرد بالواجب ما لا علة له حوده ويراد بالممكن ما لو جوده فاعلة وإن كان المراد - هذا فأنرجح إلى
هذه اللفظة فتقول كل واحد يمكن على معنى أنه له علة رائدة على ذاته والكل ليس يمكن
على معنى أنه ليس له علة رائدة على ذاته خارجه عنه فان أريد باللفظ المكن غير ما أرادنا فهو
ليس بدهورم فان قيل فإذ يؤدي إلى أن يقوم واحد الوجود بكميات الوحد وهو محال
قلنا ان أردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نسلم أنه محال وهو كقول القائل يستحيل
أن يقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وأحاد الدوريات حادثة وهي ذات أوائل
والجموع الأول فقه قد تقوم ما لا أول له بدوات أوائل وصدق ذات الأوائل على الأحاد ولم
تصدق على الجموع فكذلك يقال على كل واحد أنه له علة ولا يقال للجموع أنه له علة ليس
كل ماصه مدق على الأحاد يلزم أن يصدق على الجموع أيضاً مدق على كل واحد منه واحد وأنه
يعبر عنه خبر ولا يصدق على الجموع عن كل موضع عنها من الأرض فإيه قد استصاه بالشخص في
أنهار وأطلم بالدليل وكل واحد حدث بعد ذلك لم يكن أحى له أول والجموع عندهم ماله أول فتمين أن
مرحور حوادث لا أول لها هي صور العناصر والمميزات فلا يمكن أن تكون علة لانها لا لها
ومخرج من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى انتماء المبدء الأول بهذا الشكل ويرجع
فهمهم إلى التحكيم أي من هذه العلة (وأقول) هذا شواك المراد بالممكن ماله علة غير ذاته
وبالواجب

وبالواجب ما لا علة له سواء كانت حادثة أو خارجة فيكون السكك متمكنا لا حثيا جاعلا إلى علة هي
 أجزاء وتقوم الواجب بالتمسك به هذا الذي غير بقوله تشبه به بتقوم القديم بالحادث تشبيه
 حسن الا ان نسبة تجويزنا مثله به الى العلة في غاية القبح (قوله) آحاد الدورات حادثة
 ذات أوائل والمجموع لا اول له عندهم فقد تقوم ما لا اول له بذوات الاوائل ليس بشئ اذ لم
 يخل أحد بكون مجموع الدورات قديما وكيف يستجير العاقل أن يقول المجموع الذي
 أحده جزائه حصل اليوم قد لم لا اول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع اجزائه فقبل
 تحقق بعض اجزاء الجميع لا يتحقق للجميع أصلا فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم - م كون
 نوع الحركة قديمة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة دورة لا الى نهاية ونوعها
 محفوظ بتعاقب الجزئيات التي لانها نهاية لها فانها من قدم الجميع مع حدوث بعض اجزائه
 وما صدق على كل جزء وان لم يلزم أن يصدق على الكل الا انه ليس يلزم ان لا يصدق على الكل
 ما يصدق على كل واحد فان بعض الاحكام قد يترك فيه الكل والجبرؤ والقدم مما يستلزم
 ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدوث مما يقتضى ثبوته للجزء ثبوته للمجموع وهذا ضروري
 لا يصلح أن ينازع فيه

الفصل السابع في بيان محذورهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى ولهم فيها
 مساكن الاول انهم قالوا لا يجوز أن يكون في الوجود وجودان كل منهما واجب الوجود
 لذاته وذلك لان طبيعته واجب الوجود اما ان تقتضي لذاته التسعين أولا تقتضي فاذا اقتضت
 كانت مختصرة في شخص لان الطبيعة المقنضية لا تشخص ان كان لها فرد فوق الواحد لم
 تختلف مقتضى الذات عنها وهو محال وان لم تقتض لذاتها التسعين يكون واجب الوجود محتاجا
 في تعينه الى غيره فيكون واجب الوجود المتعين معلولا لا مرزا لا يكون ما فرض واجب الوجود
 واحدا ويرد على هذا المسالك انه لم لا يجوز أن يكون حقيقة متان مختلعتان تقتضي كل منهما تعينه
 ويكون منهوم واجب الوجود موقولا علم ما على سبيل القول اللازم المارحي فيكون كل منهما
 منحصر في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد فان ذات حقيقة واجب الوجود ليس
 الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود القارن للماهية يختلف بحسب اختلاف
 اضافته اليها وأما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قات) ان أردت ان
 حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى الذي نعني به من لفظ الوجود فهو مع كبر
 وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولا ممكنة للعقل أيضا وان أردت ان حقيقة الواجب
 يصدق عليه ما نعني به من لفظ الوجود مسلم ولا كن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم
 الوجود حقائق متغايرة تقتضي كل منها تميزه فان الوجود الخاص الواجب الذي هو عين حقيقة
 الواجب عندهم مخالفا بالحقيقة اسائر الوجودات لا مجرد التحديد لانصاف الى المساهبة فلا
 لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجود حقائق متغايرة متميزة عن بعضها الا حيزا
 (المسالك الثاني لهم) هو انه لو كان الواجب مشتركا بين اثنين بينهما تميزا اذنية
 بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة المزمع تركب كل من الواجبين
 به الاشتراك وما به التمايز لان الواجب نفس ماهية الواجب لو كان عارضا لم يكن

على الأول على قدره فيكون والى الثاني على ما يلزم من مقتضى قولنا لا يتصور
 القول بالوجود والوجود الواحد كمن لو جرت عن المساهبة كان الاشتراك في حصولها
 لا محذور التعيين في تركيبه من حيث كل منهما من التعيين والماهية هو حاله لا يمكن
 الواجب وليس الاحتياج إلى الأول التي هي غير مفصلة لحدوثها يكون المحذور من
 المعارض فلا يلزم التزم كسب (واجب) بأنه لو كان التعيين عارضا لكونه مالاً مائلاً به أو
 بلانها أو بأمر منفصل وعلى الأولين يلزم وجوه الواجب هو مشتق من التعيين المخصوص لأن
 التعيين إذا كان معالاً بالمساهبة أو بالارضاء يكون نوعاً مختصراً في شخص والارضاء مختص
 القول عن المساهبة على الثالث يلزم الاحتياج المتساوي لو جرت الوجود وهذا المصنف بالتمام
 المسالك الثاني بالأول فلا يكون دليلاً على الجواب أنه إن أريد بكون التعيين من
 المعارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركيبه من كل منهما وإن أريد كونه من
 عوارض الماهية فيكون معقول لأن الماهية تخص جرق مع نفس تصور معهوده من وقوع الشركة
 فيه فالواجب يعتبر في معنى المساهبة الكلية فهي بالجزئية لم يكن نفس معهوده من حيث هو متصوراً
 مالمعان ووقوع الشركة فيه فلا يكون مختصاً جزئياً وقد يناقش في كون الاحتياج في التعيين
 إلى أمر منفصل متساوياً لوجوب الوجود فإن الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره
 والاحتياج في التعيين لا ينافي ذلك ويجيب بأن الواجب لا يفرض إلا من حيث هو مع
 لا لطاق على إطلاقه وأما أنه فاذ افترض الواجب تعيناً على ماهيته بكون وجوده محتاجاً إلى
 ذلك التعين الزائد فلو على ذلك التعين الزائد أمر منفصل بكون وجوده بواسطة ذلك التعين الزائد
 محتاجاً إلى ذلك الأمر المنفصل فلا يكون واجباً هذا خلاف لا يقال لا يلزم من عدم عروض
 الوجود الالابين وزيادة تعيين الواجب عليه احتياج الوجود إلى التعيين لجواز أن يكون
 كل من التعيين والوجود عارضاً لأمر من غير احتياج أحدهما إلى الآخر لا نقول التعيين لا بد
 وأن يدخل في معرض الوجود والالاب يمكن الوجود من حيث هو وهو ما نعلم من فرض اشتراكه
 بين كثيرين بل باعتبار عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئياً فيكون الوجود محتاجاً
 إلى التعيين ضرورة احتياج العارض إلى ما هو معتبر في معرضه بالجزئية فيلزم من احتياجه إلى
 أمر منفصل احتياج الوجود إليه (والجواب) عن المسالك الثاني أن ما أريد بالوجوب
 اقتضاء الذات الوجود فلا نسلم أنه نفس حقيقة الواجب بل هو أمر اعتباري لا وجود له في
 الخارج قطعا فكيف كان نفس حقيقة الواجب وإن أريد معنى آخر يعرض له هذا المفهوم
 فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب لجواز أن يكون ما يعرض له هذا المفهوم حقائق متخالفة يمتاز
 كل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركيبه فان قلت انضمام الدليل على كون
 الوجوب نفس المساهبة الواجبة فممنوع بعد إقامة الدليل عليه بكونه خارجاً عن قانون المناظرة
 قلت عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس المساهبة ضروري لكونه مفهوماً اعتبارياً
 قطعا والدليل القاطن على كونه نفس ماهية الواجب سفسطة مصادمة للضرورة فلا يسمع
 وإن لم يتعين عندنا وجه فساده ويمكن أن يقال في بيان وجه الغلط فيه أن قوله لو كان عارضاً
 لها لكان معالاً ممنوعاً لأنه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي فلا حاجة له إلى علة (فان

(ثالث) لا يجوز ان لا ضرورة وان لم يمتنع الى عدم التبعين في التبعين كما لا يمتنع الى التبعين
 كما لا يمتنع الى التبعين (ثالث) ذاته وجوب خاص يقتضي بنفسه امتناعه بعارضه الذي
 هو الوجوب المطلق فلا يلزم حينئذ تقديم ذاته بالوجوب الذي هو نفسه على امتناعه بالوجوب
 الذي هو عارضه فلا يقدم الثاني على نفسه كما ان ذاته وجوب خاص يقتضي لوجود المطلق
 الذي هو عارضه عندهم هذا وقد يتوهم ان حصول المسلك الاول اما قياس استثنائي
 وضع فيه من المقدم ليتبع من الثاني هكذا كما ان الوجوب الذي هو نفس ماهية
 الرابع مقتضى بالانتمين كان التعدد متممًا لكون المقدم حق فالتالي مثله او افتراض هكذا
 الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضى لتبعه وكل ماهية مقتضية لتبعها ينتج تعدد
 افرادها فالواجب ينتج تعدد افرادها وهذا يدل على ان التبعين زائد على ماهية الواجب يقتضيه
 ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك الثاني من انه لا يزيد تبعه على ماهيته فان جعلوا
 التبعين زائد على ماهيته لم يصح لهم التبعين بالمسلك الثاني وان جعل عينه لم يصح لهم التبعين
 بالمسلك الاول اذ لا يصدق حينئذ ادنى مقتضى التبعين وضع المقدم او الصغرى
 (وجوابه) ان التبعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس حصول المسلك الاول ما ذكر
 حتى لا تصدق ادنى مقتضى الدلائل فلا يصح الاستدلال به بل حصوله هو انه لو كان
 الوجوب مشتركين اثنين لم يكن تعين الواجب بنفس ماهيته وهو ظاهر بل كان زائدا عليه
 فلا بد وان يكون معالا اما بالماهية او بلازمها فيلزم خلاف الفروض وهو تعدد الواجب لان
 للماهية المقتضية لتبعه لا بد وان يكون نوعها مخصصا في شخص واللازم يختلف مقتضى
 الطبيعة عنها او بامر منفصل فيلزم احتياج واجب الوجود المنتمين الى امر منفصل ولما كان
 امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون التبعين نفس الماهية لم يتعرض له (المسلك الثالث)
 هو انه لو كان الواجب أكثر من واحد دلل على ان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة ان
 امتياز افراد طبيعة واحدة بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زائد على ماهية الواجب اما ان يكون
 بين التبعين والوجوب لزوم اول فان كان الثاني وهو ان لا يكون بينهما لزوم جازا نفي كك كل
 منهما عن الآخر فانضمام أحدهما الى الآخر يستدعي سببا وليس ذلك السبب نفس
 الذات والا لكان بينهما لزوم فيعود الى الشيء الاول فتعين ان يكون أمرا خارجا فيكون كل من
 الواجبين محتسجا الى الغير فلا يكون شيء منهما واجبا هذا خلاف وان كان الاول فاللزم بين
 الشيئين يكون اما يكون أحدهما علة للآخر أو يكونهما معالوي علة تامة فان كان يكون
 الوجوب علة للتبعين لزم خلاف الفرض لان التبعين المعالول لازم غير مختلف فلا يوجد
 الواجب بدونه وان كان يكون التبعين علة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل
 التبعين زائدا ولا أي وان لم يجعل التبعين زائدا لزم خلاف الفروض وتقدم الوجوب على نفسه
 ضرورة تقدم العلة على المعالول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما يكونهما معالوي
 علة تامة وان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لان الطبيعة اذا اقتضت
 تعينا لم تحصر نوعها في شخصها المتقدم وأيضا يلزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفا
 وان كان أمرا منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لا امتناع احتياج الواجب

النوعى

الاربعى دون الشخصى لا يتناول كون الوجوب واحداً متصفاً بالكنى فى المطلوب سواء
كان نفس الشبهة أو متصفاً بالاشتراك على الاوصاف ويقام وصف واحد شخصى
عروضى من معارف الحاجة حتى لا يقال اما لذاته أو لعلته غيره وان أراد ان نوع وجوب الوجود
لو كان له فردان فلا يحتاج ان يكون وجوب وجود أحد الفردين لذات وجوب الوجود على
معنى ان يكون نوع وجوب الوجود قسماً ان يكون خصوصية ذلك الفرد فلا تنصير ان
يكون لنوع وجوب الوجود فرد آخر والارزمتختلف مقتضى الذات عنها اوله غير وجوب
الوجود بل لا يقتضى عليه وجوب الوجود ان تكون خصوصية ذلك المعنى كإل الطبيعة
الانسانية لا يقتضى ان تكون خصوصية زيد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود معاملة
بأمر غير وجوب الوجود فيكون شخص واجب الوجود معاملة لا يكون واجب الوجود
وهذا يحصل ما ذكره الشيخ فى بعض تصانيفه ومما على كون الوجوب نفس ماهية
الواجب اذ لو كان عارضاً لكان يكون مقتضى له هو ذات ذلك المعنى فلا يلزم كون ذلك المعنى
معاملة لا غير خواصه الظاهر ان يقال لا سلم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب
بل هو عارض من عوارضه افيجوز ان تكون ذات متخالفة يقتضى كل منها ذلك العارض
الذى هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره من ان الوجوب أمر سلبى لا يقتضى علة
لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لعله أمر سلبى وان منعه فذلك
يكفى فى الجواب لان الوجوب اذ لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كون وجوب
ذلك الفرد معاملة بالوجوب ان يكون ذلك الفرد ممكناً لجواز كونه معاملة بحقيقة ذلك الفرد
فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان لم تنجح الى علة تجعلها
موجودة لعدم ميتها ان كانت محتاجة اليها لثبوتها الموصوفات فلا يكون التردد فاسد الوضع
وقوله بل هذا التردد لا يجرى فى بعض صفات الالفاظ فضلاً عما يرجع الى السلب ظاهر
الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي فى وجودها فى نفسها وثبوتها
لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية فاحتياجها الى علة لثبوتها لموصوفها أظهر من
احتياج الصفات السلبية وما ذكره فى بيانه من انه لو قال قائل السواد لون لذاته أوله لكان
لذاته فينبغى ان لا تكون الحمرة لوناً وان كان السواد لوناً لعله جعلته لوناً فينبغى ان يعقل سواد
ليس بلون ليس بشئ لانه ان جعل اللون عرضاً للسواد فلونيته معاملة بذات السواد ولا يلزم عدم
ثبوت اللونية للحمرة نحو اشتراك الارزمت النوعى بين أمور متخالفة الحقائق وان جعل ذاتياً
للسواد فلونيته السواد معاملة بفصله فانه ينضم الى اللون الذى هو جنسه ويحصل له نوعاً ويجعله
ثباته فان تحصيل الجنس نوعاً وجعل الجنس ثباتاً للنوع أمران متلازمان سببهما فصل ذلك
النوع ولا يلزم ان يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون انضمام الفصل بل ذلك
انما يكون اذا علة لونية السواد بعلة خارجة فان علة ثبوت اللونية للسواد اذا كانت خارجة
يلزم انتفاء اللونية بانتفاءها فلا يكون السواد لوناً فى ذاته وذلك محال أما اذا كانت العلة
داخلة فبانتفاءها ينفى ذات السواد ولا يتقرر فى حد ذاتها فلا يلزم أن لا يكون السواد لوناً
أو نقول بثبوت الجزء للكل مطلقاً معال بما يحصل للكل ويجمع الاجزاء وبانتفاءه ينفى

الكل ولا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم هدمه. وبما الجزء لا يخلو لان ذلك انما يتصور اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيما قلنا وما يقال من ان ثبوت الذات لا يخلو لثبوت المحمول على انه لا يعال بعله خارجة عن علة الذات اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شيء اثنى في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة لثبوت اذ ليس ثبوت شيء شيء مما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شيء حتى يكون واجبا غير محتاج الى سبب واما ثبوت نفس الذات للذات فليس بعلل أصلا اذ لا يثبت هذا لا بحسب الاعتبار لان الثبوت يستدعي تعابر الطرفين ولا تعابر هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا اعتباريا وفي تقريره لاك الثاني ايضا فصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف زوائد انه لو وجد واجبان لكانا ماء معا لئلا من كل وجه فيرتفع التمسك والافذية أو مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض خلافه أو مشتركين في أمر ومختلفين في آخر فتركب كل منهما ماء معا به الاشتراك أو ما به الامتياز فلزم تركب الواجب وانت تعلم أن مجرد الاشتراك في أمر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركيب مجوزا أن يكون الاشتراك بعرض والاختلاف بما هيتهما البسيطتين فلا بد في الزام التركيب من بيان كون الوجوب المشترك بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق اللهم الا ان يراد بالتركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء أو بحسب الذات والصعقة كما يشعر به كلامه فيما يأتي لكنه لا يوافق تقرير القوم وأعلم أن العلة لا تذهب الى ان المبدأ الأول جل ذكره ليس فيه شائبة كثرة فوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالامتدادات القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخارج من الهوى والصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من الاجزاء العقلية أعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفا بصفة تموجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده زائدا على ماهيته كما في الممكنات وأما كثرة أساميها فباعتبار كثرة العلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثرة في الذات بوجه مثلا اذ اقبل له أول فهو اضافة الى موجودات بعده واذا قبل له قديم فمعناه ما لم يكن له وجوده على اولها واذا قبل باق فمعناه ما لم يكن له وجوده على آخرها ويرجع حاصل القديم والباقي الى ان وجوده ليس مسبوقا بغيره ولا ملحوقا بعدمه. اقبل واجب الوجود فمعناه انه لا علة له لو وجوده وهو علة لغيره وهكذا قال الامام العزالي ان بعض ما ذكر من هذه الدعاوى يجوز اعتقاده لكن لا يثبت على أصولهم فتبين عجزهم عن اثباتها وبعضها لا يجوز اعتقاده وبين فسادهم ونوم كل واحد منها في مسألة على حياها ونحن نقف في الامام في امر كل منها على حياها لا انا فاعلم مسألة امتناع كون شيء "لواحد" دوبا وفعلا لا لثبوتها مسألة في الصفات عامة او بغير ما هو الحق فيها

ومن الله تعالى وتأييده ان شاء الله تعالى

لعل الناس في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا ولا انشئ واحدا ذهب الحكماء الى ان ليس به الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه أصلا كالأجانب تعالى على رأيهم لا يكون قابلا لشيء رواه لاله ربهم على ذلك ففانحصر في الله تعالى بهاتين حقيقتيه والذى عولوا عليه

عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متافعلان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة ورده هذا الاستدلال بانه ان اريد ان الفاعل عند اجتماع شرائطه وارتفاع مواضعه وصيرورته موضوعا بالفاعلية بالفعل وجب وجود المفعول به فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عده فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عده فلا فرق واجب عنه بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مسببا مقلاما وجبالا فوله دون القابل اذ لا يتصور راسمة قلاله ولا يجب عليه من حيث انه قابل في شئ ضرورة احتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقول لا يوجب أصلا لولا اجتماع في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتداده من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول في دلالة الجبسية قد يراد به بيان الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود أي نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار أمر آخر معهما وقد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدو المتبوع أي التابع مقيد بصفة النعمية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليق كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حارته اعمالة للتسخين فقوله القابل من حيث انه قابل لا يمكن ان يكون مسببا مقلاما وجبالا فوله لا شبهة في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبة لأقسام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن ان يكون موجبا للمقبول أو لا يمكن فاما ان يراد به المعنى الثاني أو الثالث فان اريد الثالث أي التقييد بكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيد بصفة القابلية فيتمتع ان يكون موجبا للمقبول وهو في محل المنع الا ان يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيد بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن ان يكون موجبا للمقبول فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها ما فاقا التجرد عن الفاعلية لافاضلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المماثلة بين الفاعلية والقابلية وان اريد المعنى الثالث فان اعتبر التعليق أو لا ثم السبب المسبب فتقدم من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فلم ولا محدودية واعمالا المخدور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ حينئذ لزم المماثلة بين الفاعلية والقابلية للمماثلة بين لازمهما فيلزم امتناع اجتماعهما ما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السبب أو لا ثم التبعين على معنى ان صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا يلزم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببها فيهما لامكان وجوب المقبول ان تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المماثلة بين اللازمين فيجتمع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والمقبول وحده ليس بموجب أصلا ان اريد به كما هو الظاهر ان المقبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم بوجوب امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله لولا اجتماع في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتداده من تلك الجهة وان اريد به ان المقبول سبب لامتناع لوجوبه فهو ومفهوم (هاهنا قلت) يجب ان المقبول

ليس سبباً لا متنازع الوجوب لكنه إذا لم يكن سبباً للوجوب والفعل سبب للوجوب والواجب
 في ذات واحدة من جهة واحدة لم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سبباً للوجوب
 وغير سبب للوجوب ولا شئ في استحالته (قلت) الفعل والقبول انما يصح لان على تلك الذات
 بالاشتقاق لا بالمواطأة ولا يلزم من كون المفهومين المتناقضين محمولين عليه امواطأة ان يحملوا
 على تلك الذات بالمواطأة حتى يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس موجب
 أصلاً فلا يلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس المقصد
 الا ان القول غير موجب أى ليس مفشاً فليعلم والله الموفق لاسداد والهادى الى سبيل
 الرشاد ثم ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان اريد ان القابل لا يكون فاعلاً أصلاً فالذي ليس
 على تقدير تمامه لا يساعده وان اريد ان الشئ الواحد لا يكون قابلاً لاشئ وفاعلاً له من جهة
 واحدة فله على تقدير تسليحه لا ينفعكم ولا يضرن الا ان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات كما
 تحققت من قبل فيجوز ان يكون قابلاً لصفات باعتبار ذاته وفاعلاً لها باعتبار جهات اعتبارية
 فلا ثبت في الصفات الحقيقة عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدلائل
 المذكورة ايضا بان لا يجوز ان يكون ما يقال له الاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل
 الى المفعول في أحد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل الى
 المفعول في هذا النوع من الاعلية بالوجوب فلا يجتمع أن يكون الفاعل بهذا النوع من
 الاعلية قابلاً فلا تتم الدعوى السكائية وهو مردود به لاشئ ان كل فاعل نظراً الى الاعلية
 المشتركة بين الاعليتين يمكن أن تكون نسبتته الى المفعول بالوجوب على معنى ان الاعلية
 المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجباً للمفعول وعدم كونه موجباً لفعوله والمحدود برباق
 بعينه اللهم الا أن يقال ندعى ان اشتراك الاعلية بين الاعليتين اشتراك لفعل لا معنى ولا يس
 بينهما قدر مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود نظراً الى ذلك ولا يصح في بعده
 وقد ثبت لهذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر
 واحد من جهة واحدة الامر ويحاج باننا لانسلم ان القبول اثر وليس له ان الواحد لا يصدر
 عنه الا الواحد وما سكو به عليه فقد عرفت حاله والله أعلم

(الفصل التاسع في ابطال قولهم في الصفات) ذهبوا الى ان المبدأ الاول ليس له
 صفات رتبة على ذاته بل هي عبارة لا على معنى ان هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة
 كما يتجلى في بادي النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد
 من الصفتين موصوف يشهد بمجاوبته لصاحبه بل على معنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب
 على ذات وصفه مما يشهد لادانته عبر كافيته في انكشاف الاشياء لك بل يحتاج فيه الى صفة العلم
 الى يقوم بنفسه لا ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وطوره واهله الى صفة
 تقوم بابل وهو مات من كشمته لاجل ذاته فداته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في
 غيره من الصفات ومردوداً حتى الى في الصفة مع حصول نتائجها ثم انما هو ما يدفع ماذكوه
 الامام العزلي من ان العلم صفة تعرض بسندى موصوفاً بالقول بان المبدأ الاول في ذاته علم
 وان العلم قائم به بان كل من العلم والادراك باطن قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم
 استحالته

استحالة تقسيم صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاجسام من العلم والغدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فان قد سلبوا من المبدء الاول القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي لا تقوم لها بنفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لا احتياجها الى موضوعها ومحتاجا الى حلة لا مكانها فذلك العلة لا تخلو من ان تكون ذات المبدء الاول او غيره فان كان الاول لم يكن كون الشيء الواحد من جميع الوجوده قابلا لصفة وقاعلا لها وانه محال وان كان غيره لم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب ان اختيار ان ذات المبدء الاول علة لها لو لم يكن لا نسلم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوده قابلا لصفة وقاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدء الاول واحدا من جميع الوجوده وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية ولو سلم فلا نسلم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوده قابلا لصفة وقاعلا لها وما استدلو به فقد عرفت ضعفه (ويمكن) ان يقال ان شاء على طريق البحث دون التحقيق علتها غير المبدء الاول مما هو معلول له واستحالة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل ما قام الا على وجوده موجوده - معن في ذاته ووجوده عن علة غيره - واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفته الى شيء آخر فلم يدل عليه حجة (فان قلت) صفة - صفة كمال فلوا احتياج في صفته الى غيره لم استغناؤه صفة الكمال من غيره (قلت) ما ذكرته عين الدعوى معبر عنها بمادة اخرى وما الدليل عليها انم لو احتياج ذاته في وجوده الى تلك الصفات لم من استغناؤها الى غيرها احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واحدا يمكن احتياج الذات في وجوده الى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون صفة تعالى زائدة عليه قائمة به بانه لو كانت صفة زائدة على ذاته يكون محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا الذي المطابق هو ما لا يحتاج الى غير ذاته (وجوابه) ان يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليه فلم يرد ممنوع وان اريد في انكشاف الاشياء وامثاله فاللزوم لم ولا يمكن لان نسلم استحالة اللزوم فان الدليل ما دلل الاعلى وجود موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء وعبره عما لا يترفع الوجود عليه الى صفات قائمة به فلم تقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالي) ان لهم مسئلتين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحدهما) انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما ان يستغنى كل منهما عن الآخر في وجوده او يفتقر كل منهما الى الآخر ويحتاج أحدهما الى الآخر (ونعكس) (والاول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) ان لا يكون شيء منهما واحدا وهو خلاف العرض (والثاني) ان يكون أحدهما او هو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر وهو لا يتوقف ومهما كان معزولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ارتقائه ذات واجب الوجود بسبب وهو واضمحلالا فانه لو كان له صفة زائدة على ذاته نكون تلك الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها فمكانه معلولة ولا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تعبيره بآية (وأجاب) عن المسلك الاول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق والآخر على طريق التحقيق بمصطلح الاول هو انكم ان يطعنتم

القسم الاول اعني استثناء كل من الموصوف والصفة عن الالتزام بلزوم التمسك في الواجب وقد
بيننا انه لا يبرهان لكم على امتناع تعدده على أن مـ مثله امتناع تعدد الواجب لاثتم الالباباء
على نفي الكثرة بحسب الذات والمـ وموجب الاجزاء ثابتات في الكثرة بحسب الذات
والصفة ما امتناع تعدد الواجب دور ومحصل الثاني عوانا فختار ان الذات في قوامه غير محتاج
الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم
واجب الوجود ما لا محتاج الى علة فاعلية فلا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لزم
أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كما أن ذات الواجب قد يمتنع لفاعل له فكذلك
صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان أردتم واجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل
سلمنا أن له علة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى وان كانتا قديمة لا فاعل لها فلا يلزم
ارتباط واجب الوجود بسببها المحيل لذلك والدليل لم يدل الا على قطع التسلسل في الاعمال
الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل له صفات لفاعل له ولا صفاته وهو محل صفاته وليس
له محل قابل وأجاب عن الثاني بأنه ان أريد يكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سميما
لها ان الذات علة فاعلية لها وانها مفعولة للذات فمفعول فان ذاتا ثابتة بعلة فاعلية
له لوم ما وان أريد ان الذات محل وان الصفة تقوم به قيام الصـ مات بالموصوفات فسلم ولكن
لا يلزم منه ان يكون لها فاعل ولم لا يجوز ان تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل
فلا يلزم ان لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد وما عديم كونها واجبة الوجود بالمعنى الاخير
فلا دليل على استثناءه هذا ما ذكره فان قيل ان اراد بقوله في المسالك الاول فيؤدي الى أن يرتبط
ذات واجب الوجود بسبب ان الذات الموصوفة تكون محتاجة الى علة خارجة عنها لكون صفتها
معلولة لها فعدم لزومه مما ذكره سابقا طاهر اذ لم يلزم منه الا ان تكون الصفة معلولة محتاجة
الى علة وأما ان تلك العلة هي غير الذات حتى يلزم احتياج الذات اليها في صفاتها فلم يلزم
قط بل اللازم أحد الامرين اما كون القابل فاعلا أو كون الذات محتاجة الى علة خارجة
في صفاتها كما قررناه فيما سبق وان اراد أن واجب الوجود الذي هو الصفة يكون مرتبعا
الى علة ومحتاجا اليها لظواهر الفساد اذا الحكم لا يقولون يكون الصفة واجبة على
تقدير يزادتها واما ههنا ذات الواجب حتى يدفع ذلك الاحتمال بلزوم الحال الذي هو كون
الواجب معلولا قلنا الله جل الصبح هو المعنى الاول ولعل لا كنهه على أحد اللازمين
لظهور استثناءه الا تحرفي رعمهم وعليه ينبغي ان يحمل كلامه في الدليل الثاني فليتأمل
في تطبيق عبارته على هـ - المعنى (ثم اعلم) ان ما ذكره في جوابه الاول عن المسالك الاول
من أن مثله امتناع تعدد الواجب لانتم الالباباء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات
والصفة فائتمانه دور غير مرجح لان مثله امتناع تعدد الواجب وقد ذكرناه له دليلين
نقلنا عن الحكماء بان أحدهما مبني على نفي الكثرة والاخر غير مبني عليه فالحال بانها لا يتم الا
بالبناء على نفي الكثرة لوجه له على ان الدليل المبني على نفي الكثرة يحصله على ما ذكره
أنتموهون هو ان الواجب نفس السابغة فلو كان مشتركا بين اثنين لمتساوية بهما في لزم
تركيب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال فبني التوحيد على نفي الكثرة

بحسب الأجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة في توقف في الكثرة بحسب الذات والصفة
على مسألة التوحيد التي تتوقف على نقي الكثرة بحسب الأجزاء فلا دور أصلاً إلا أنهم الآن يبراد
بالتركيب في دليل التوحيد مجرد الكثرة وإن كان بحسب الأجزاء أو باعتبار الذات والصفة من
نفسه يربطه لذلك الدليل على كون الوحد بنفس الماهية وذلك لا يلزم كلام الحكماء في
كتبتهم ولا كلام النقلة عنهم وأما جوابه التحقيق فغناء على أن علة الحاجة إلى المؤثر المحدوث
لا الامكان على ما هو رأي قدماء المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتاً أو صفة لا يحتاج إلى مؤثر
ولا يتبعض عليه بعد تأملك أن الشيء إذا كان محتسباً إلى قابل في وجوده فهو من حيث
هو لا يستقل بوجوده فإذا نظر إلى ذاته من حيث هي كان الوجود والعدم بالنظر إليه مساوياً
متساويين والافان كان أحدهما طرفاً أولى به لذاته فان امتنع الطرف الآخر بحسب تلك
الاولوية المتساوية من ذاته كان هذا الطرف الأولي لذاته واجباً فيكون ذاته من حيث
هو هو مستقلاً في وجوده وليس كذلك فان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه نظر إلى ذاته
بشيء فبقية وقفاً أولوية الطرف الأول على انتماء سبب الطرف الآخر لأن أولوية
أحدهما منافية لأولوية الآخر سواء تعدد السبب أو التحد فلا يكون ذلك الأولوية الثابتة
للطرف الأول ثابتة له لذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمعرض عنه فلا فائدة
فاذا كان الطرفان متساويين نظر إلى ذاته يكون محتسباً إلى الماعل في حين أحد طرفيه
على الآخر فأن ضرورة العقل حاكمة فإن ترجح أحدهما على الآخر يحتاج إلى
مرجح خارج عن ذاته فان قاتل اللازم من تساوي الطرفين نظر إلى ذاته الاحتياج إلى أمر به
بترجح أحدهما على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المبرج فاعلاً ولا يجوز أن
يكون ذلك المبرج شيئاً أو محلاً فبالافتراض احتياج أحدهما للتساويين في الوقت إلى فاعل بوقوعه
ضروري حاسم في أولوية العقول غاية أنه أن يقال لم لا يجوز أن يكون النماء لذاته والامر
الخارجي الذي هو القابل أو غيرهما طرفاً متأثراً في وجوده فن قال إن مرتبة الوجود
مقدمة على مرتبة الوجود مطلقاً سواء كان إيجاد النفس أو غيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلاً
والان تقدم عليه بالوجود فبقية تقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل حوزاً أن تكون الذات من
حيث هي هي فاعلة لوجودها يلزمه تنبؤ بذلك في جميع الممكنات فلا يثبت حينئذ كون
الواجب تعالى فاعلاً لوجود الأشياء فإليه أمل وأما جوابه عن المسالك الثلاثة في فهمه راجع إلى
جوابه التحقيق عن المسلك الأول من تجويز كون الصفة القديمة مستغنية عن العلة الفاعلة
وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بأنه إذا ثبت ذاتاً وصفة وحلولاً لا صفة في الذات كان هناك
تركيب وكل تركيب يحتاج إلى مركب ولذلك لم يحز أن يكون المبدأ الأول جسم (وأجاب)
بأن قول الفسائل كل تركيب يحتاج إلى مركب كقوله كل موجود يحتاج إلى شيء واحد فقوله
الأول موجود قديم لا علة له ولا مؤداه فكذلك يقال هو موصوف قديم لا علة لذاته
لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل السكل قديم بلا علة وامتناع كون الأول جسم إنما هو كون
الجسم حادثاً وهذا لا يخفى عليك بعد تأملك أن الوجود إذا لم يكن عارضاً للماهية كما ذهب إليه
الحكماء في وجود الواجب لا يلزمه وصمة الاحتياج ونقص الامكان وأما إذا كان الوجود ذاتاً على

الماهية فالعقل بضرورته يحكم بأنه لا بد في اتصال الماهية به من فاعل اما الذات كما ذهب اليه
 المتكلمون في حق الواجب أو غيرهما هو في الحكمة وليس التركيب مما يحتاج الى شيء
 أصلا كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلا بد له
 من مركب هو اما الذات أو غيرها فلا ينفصل وجوده من غير أن يكون ذلك القيام معللا
 بشيء من ذات أو غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج في وجودها الى فاعل كالتحقيق من قبل
 ثم ان الحكماء لما ذهبوا الى ان المبدأ الاول ذات عظمة لا يجوز أن تكون له صفات موجودة
 زائدة على ذاته قائمة به مع انهم يقولون انه مبدأ أول وجود واحد قديم و باقى واجب
 الوجود و علة لوجوده و عاقل و معقول و مريد و قادر و حي و زعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد
 بإضافة شيء اليه أو إضافة الى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب
 عنه ولا الإضافة توجب كثرة فانه اذا قيل له مبدأ فهو إشارة الى أن وجود غيره منه وهو سبب له
 فهو إضافة له الى معلولانه و اذا قيل له أول فهو إضافة الى الموجودات بعده و اذا قيل له وجود
 غناه أنه وجود محض ليس به عرض للماهية و اذا قيل قديم فعنا سلب العدم عنه أولا
 و اذا قيل باقى فعنا سلب العدم عنه آخر و اذا قيل واجب الوجود فعنا انه وجود لا علة له
 وهو مبدأ غيره فيكون جميعا بين السلب والإضافة و اذا قيل علة فانه موجود برئ عن
 المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة متزعزعة منه فان الشيء اذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة
 عقلية لا عقلية و ادراكا و أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعيان متعللا و اذا قيل فاعل
 فعنا ان ذاته المجردة عن المادة ولو احققها له ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته و اذا قيل
 معقول فعنا ان هو يته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذى حصل ماهيته
 المجردة لشيء و الذى له ماهية مجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء أن يكون
 هو هو و آخر بل شيء مطابقا لعم من هو أو غير فالاول اذن له ماهية مجردة لشيء هو
 فاعل و باعتباره ان ماهيته المجردة لشيء فهو معقول و هذا الشيء هو ذاته فهو فاعل بان له
 الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته و معقول بان ماهيته المجردة لشيء هو ذاته و من تأمل قلبه لا علم
 ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر و هو فقد تبين ان
 كونه فاعلا و معقولا لا يوجب فيه كثرة ألبته و اذا قيل قادر فعنا معنى به انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم
 يفعل و هو بهذه المثابة اذ ليس من شرط ذلك انه لا بد وان شاء اذ يقال فلان قادر على أن يقتل
 نفسه وان علم انه لا يقتل و هو صادق و اذا قلنا لو اراد فعل لا يشترط في صدق هذا المتصلة صدق
 برئها بان يكونا كاذبين مع صدقها و كل ما هو مريد له فهو كائن و ما ليس مريده فهو غير
 كائن و ان كان مريده لم يكن مريده لما كان وما لا يريد له لو اراده لكان و اذا قيل مريد فعنا
 به انه علم بما يصدر عنه و ليس كراهه فتمت كون الارادة عن العلم و هو عين الذات والقدرة أيضا
 راجعة الى الذات لا نازعة و بما يصدر عنه الى غير ذلك الالات البدنية كاليد والرجل
 وغيرهم او تستقر في ذلك التحريك الى قوة تكون مبدأ لنا و هذه القوة هي المبدأ بالقدرة في
 حضا و بما يصدر عنه تعالى ليس يستقر الى شيء من ذلك بل المراد نابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج
 في حصول ما يحصل منه الى أمر زائد على ذاته كما في حقنا و لذلك أمه في تناسبه لا من كل وجه

وهو انك تصور وجه الخيل اليه فتنبه حركته بعض الاغصان وتصور امر اية مع تغير وجهك
وتصور امر اية من ذلك الشبه وهو والشوق وليس سبب ما ذكر من الامور الا التصور من غير
استعمال آلة واذا قيل له حي لم يرد به الا انه عالم يفيض عنه الوجود الذي يعمى فعليه فان الحي
هو الفاعل الدراك فأحد الامرين المعتبرين في الحيوة هو الفعل والايضا وهو اضافة له الى
مع اوله والاخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زائد اعلمه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على
ذاته ايضا اذا عرفت هذا وتأمات ما ذكرناه أمك انك أن ترجع سائر ما يطلق عليه الى نفس
المذات والاضافة أو السبب فلا تطول الكلام بتقصيها (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى
من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشيخ أبي علي وغيره من محققهم يلزمه ان يكون فيه
نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انه غاف
علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن
ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما اذن شيئ واحد وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن
علمه بغيره اذ لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هناك نوع كثرة (وأما من)
قال منهم بأن المبدء الاول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تعالى عن قول الباطنيين علوا كيب برافهم مع
التزامهم هذه الشناعة التي استنكف متأخروهم عن نصرتها حيث يلزمهم تفضيل معلولاته
عليه تعالى اذ لا شك في ان العلم شرف وان عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من
العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والاول لا يعرف الانهية فهو ناقص بالنسبة الى آحاد الناس
فضلا عن الملائكة بل الهائم مع شعورها بنفسها تعرف أمور آخر سواء لم يتخلصوا ايضا عن
الكثرة لانهم ان قالوا يكون علمه بذاته غير ذاته فقد جاءت الكثرة وان قالوا يكون علمه بغيره فقد
ارادوا كبريا باطلا لا فرق بينه وبينهم وبين قائل بأن علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حقا اذ
به قل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفائه ويتبين له لذاته فيكون شعوره
بذاته غير ذاته له لا محالة والقول بأن الانسان قد يعلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره
لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان التغيير لا تعرف بالطرياق والمقارنة فان عين الشيء
لا يجوز ان يطرأ على الشيء وغير الشيء اذا قارن شيء لم يصح شعوره ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان
الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الوهم يتسع بتقدير لذات ثم طرياق
الشعور ولو كان هو المذات بعينه لما صور هذا الوهم ولا يصح علمه ان ما ذكره من الاستدلال
على مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته انما يتم لو عرفت حقيقة انما يمكن توهم انه علم أحدهما مع
ثبوت الآخر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون لشي واحد لوازم مختلفة غير متافقة صادقة على
ذلك الشيء مساوية له ولا يلزم تلك اللوازم ولا يلزم ذلك الشيء بحقيقة ولا تصادق تلك اللوازم
في توهم ان ماصدق عليه كل منها غير ماصدق عليه الاخر فيمكن حقيقته ان يتوهم ثبوت ما
صادق عليه أحدهما مع تنقاه ماصدق عليه الآخر مع ماصدق عليه شيء واحد في نفس
الامر والحق ان من قال منهم بأن الله تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غير ذاته
معلوم له وحاضره عنده من غير أخذ صورة منه فلا يلزمه كثرة في المبدء الاول باعتبار العلم بذاته
والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فانه قد ذهب في كتاب الاشارة الى ان علمه بذاته علم حضوري

وهذه جماعات يحصل صور الاشياء في ذاتها قال الكثرة لازمة تعالى في قوله تعالى في يوم يبرز فيه
 أيضا القول بكون الذي قابلا لوقوع الاعمال بالذاتية الى امر واحد والقول بكونه محلا لاصولاته
 الممكنة وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يماثيه بذاته بل بتوسط الامور التي تقع في غير ذلك مما
 يخالف الظاهر من مذاهب المتكلمين وقد ماؤهم القائلون بنفي الله لم عنه تعالى وأهلاطون
 القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والاشاؤون القائلون بالتحاد العاقل بالذاتية قول المتكلمين
 تلك الحالات حذرا من التزام هذه الماهي وأما الذين قالوا بانه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن قول
 المتطابقين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان بالامكان يثبت الامام الفزلي رحمه الله تعالى
 لانه لا يمتنع ان يعلم الله تعالى الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى لان علم الشيء بنفسه علم
 حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة وليس يغفل الانسان عن وجود ذاته اخصا لا بل
 قد لا يفت اليه لاشغاله بامور اخرى فينطق انه غافل عن نفسه وليس بغافل وأما قوله فان الوهم
 يتسع لتقدير الذات ثم طرأ بالشعور بفصله واجمع الى ما تقدم من امكان توهيم الانفة كالك
 وقد عرفت ما فيه

في الفصل العاشر في تهيئتهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا يتقسم بالجنس والفصل قالوا
 المبدأ الاول لا يجوز ان يتركب بحسب العقل من جنس وفصل وادان يكون له جنس ولا فصل لم
 يكن له حدا للحد ما يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه شارك في الكليات في
 كونه موجودا ولا في المبدئية فهو ليس بشاركة في الجنس بل في الخارج اللازم فان
 شاركته في الكليات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهية لازم له والمبدئية تضاد
 لازمة له بالقياس الى مولواته خارجة عن ذاته واما الوجود الخاص لواجب فهو من ماهية
 الواجب ومختلف لوجودات الكليات بالحقيقة لا اشتراك بينها لافي الوجود المطلق الذي هو
 خارج عنها الارتماسا واما الجوهرية فالمحققون منهم على انه تعالى ليس بجوهر اذا الجوهر هو
 الموحّد لافي موضوع وليس المراد بالوجود في تعريف الجوهر الموحّد بالفعل والالزام من العلم
 بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه ماهية اذا وحده في الاعيان كانت
 لافي موضوع وهذا الماهية غير صادقة على الواجب اذ ليس له عندهم ماهية بخصه الموحّد وانما
 حقيقة بعبارة الوجود الخاص لواجب ولا يكون معنى الجوهرية متميزة وبين غيره وهذه
 الدعوى وان لم تكن مخالفة للاصول انما لا يمتنع ان يكون له ماهية على دعوىهم تعرض له
 الامام حجة الاسلام العزالي فاقتبه نائره والمشهور منهم في بيان هذا الدعوى ما كان الاول
 هو ان ذلك العام اذ يدعى في التركيب عنه مطلقا سرا كان من اجزاء متميزة في الخارج
 او من اجزاء متميزة في الدهن وهو انه لو تتركب من اجزاء متميزة في الدهن او في
 الخارج لاحتاج الواجب بذاته في ذاته وجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجميع اجزاء الشيء
 وان كان نفس ذلك الشيء لا يمكن كل واحد من اجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير
 اذ هو كل واحد من اجزائه كافي في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره
 والمحتاج اني لغيره بحسب بعض الامور ممكن بل يلزم كون الواجب ممكنا جوابا بل يتسال ليس
 معنى كون الاجزاء انما هي اجزاء الماهية لان العقل يتزعج من نفس الذات البسيطة مع قطع
 النظر

الظن عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المتضمنة لها فهو مات متعددة يتعاقبها
 بها يسمى أفعالها وأخصها فصولها وهذه المفهومات وإن كانت متعاقبة في الذهن بحسب
 أنفاسها ووجوداتها أيضا إلا أنها صور لشيء واحد في حذاته بسيط لا تعدد فيه غاية ما أن ذلك
 الأمر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه فهو مات متعددة محمولة عليه
 فإن أريد باحتياجه إلى الفاعل في ذاته ووجوده هذا القدرة فلا نسلم استحالة واستلزامه فلا مكان
 وإن أريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى تتكلم عليه (فإن قلت) الأدلة الدالة على الوجود
 الذهني ذات على أن الموجود في الذهن هو عين الماهية إذا رجع فثبتت ذكرنا الماهية الواجبة
 على تقديرية كمها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من أمرين محتاجة إلى كل واحد
 منهما فبعد المهور (قلت) الأجزاء العقلية متعددة بحسب الخارج ماهية ووجودا ولا فاما أن
 تختلف ماهية وتعدد وجودا أو تختلف في الماهية والوجود معا وعلى الأول أن قام ذلك الوجود
 الواحد بكل واحد من تلك الأجزاء لم يحل شيء واحد في محال متعددة وإن قام به مجموعها من
 حيث هو لم يزد وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محال لا يقال إلا نسلم أنه إن قام بمجموع لازم
 وجود الكل بدون الجزء واعا يلزم ذلك لو لم يكن ساريا في الأجزاء لا نقول الوجودات لصل
 في أحد المرات غير لوجود الحاصل في الاستحالة معدد الوجود في جرح إلى القسم الثاني
 وعلى الثاني يلزم أن يتبع جرح أحدهم على الآخر وهو لأن الأمور متعاقبة بحسب
 الخارج في الماهية والوجود يتبع جرح بعضه على بعض بالامتناع وإن فرض بينهما ما يرتب
 أمكن فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والذاتية بحسب الوجودين فاعتبار
 الوجود الخارجي لا التركيب فيها الأصل لذاته البسيطة بكونه في وجودها الخارجي من غير
 اعتبار أمر آخر معها أو باعتبار لوجودها الذهني ككون مركبة وتعدده بحسب هذا الوجود محتاجة
 إلى غيرها الذي هو رجزها كما تحتاج إلى الشيء والاعمال المميز بوجودها في ذلك الحيز لا لم
 أصلها بحسب الخارج لاف ذاتة ولا في وجودها إذا جرح في العمل فصله العقل في مفهومين
 ما يربن وهذا التمييز والتمدد ما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فكون
 الذات لا رمة للماهية بالنظر إلى الوجود الخارجي بالتركيب بحسب الوجود الذهني فلا
 تكون الماهية متماز ولا بحسب الخارج محتاجة إلى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي
 بل عند حصولها في الذهن ولا نسلم استحالة واستلزامه إلا يمكن (بل ذلك الذي) أن
 واجب الوجود لا يسأل شيئا من الاشياء في ماهيته لأن كس ماهية أساسية لواجب
 مقتضاها فلا مكان لوجوده بل هو ثابت الواجب غيره في ماهية ذلك ما يلزم مكاله إلى عن ذلك
 ما لو كبروا ولم يكن مشاركا غيره في ذاته لم يتحقق اعقل إلى ما يليه غير به عن غيره فلا
 يكون مركبا في العقل (وجوابه) أن ما ذكره يعني على أن لا يكون في الوجود واحد وان لا يجوز
 أن يكون بينهما نفس مشتركة غير متفصل لا يمكن الوجود بل هو به وبغيره متماز ما عن
 الاستحالة فصل ذاتي لا يلزم إمكان الواجب رتبة أن ما ذكره من الأدلة على الوحدة لا غير
 تام فلا يتم ما ينبغي عليه أصا والتوحيد وإن كان ثابتا فلا فاضلا أن الوجود الواحد هو

مطلوبهم لا يتم على ما ذكرنا ثم لا نسلم ان عدم مشاركتها في الاشياء في ماهيتها يدل على انه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له جنس واحد له في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يمتد به عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكرنا من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد وهو هنا موضع تأمل وهو ان الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فله ليجوز ان لا يوجد في الخارج بعض انواعه اولا فليتأمل وأيضا ما ذكرنا من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركب الماهية مطائفا من امرين متساويين غير تمام لما علم في موضعه (وقد يجب ان بان قولك كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود ان اريد به كل ماهية نوعية بسيطة لما سواه يعلم انه يقتضي امكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يقبل المطلوب وان كان المراد الماهية اعم من ان تكون نوعية او جنسية فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون للواجب جنس يتدرج تحته نوعان الواجب ويمكن ان نوعا ماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان لوجوده ولا وجوبه بل ان انضم اليها فصل الواجب صار واحدا وان انضم اليها فصل الممكن صار ممكنا وفيه بحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعته نوعية او جنسية ذاتا لا تقتضي اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يعايره اما ان يقتضي وجوده اقتضاء تاما اولا والاخر الواجب والثاني اما ان يقتضي عدمه اقصاء تاما اولا والاخر المتنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقليه ضرورية لا يخرج عنها اصلا والطبيعة الجنسية ية الى قوج في الممكن لا يجوز ان يقتضي وجودها اقصاء تاما ولا فعنة دائرها مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد عدمه لا اقتضاء فيلزم كون الممكن واجبا اولا فيلزم تخالف مقتضى الذات عنها وقتل الامام حجة الاسلام العزالي رحمه الله تعالى عنهم في بيان هذا المطلوب نفسه يله ما ذكره الشيخ ابو علي في بعض كتبه من ان كل مركب ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وحده منفردا بكنهه لا يصح للمجتمع وجوده ونهما فلا يكون اجتماع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها لكنه لا يصح للمجتمع والباقي الاجزاء وجوده فاما ان يصح له ذلك من المجتمع والاجزاء الاخر فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح له ذلك الاجزاء معارضة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعاق وجود كل بالآخر فليس شيء منهما واجب الوجود فيكون كل منهما ممكنا ثم اتعرض عما عساه حاصله ان البرهان اعاد دل على انقطاع سلسلة الممكنات وجود لا يحتاج الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموحود مركبا من جزئين كل واحد منهما لا يحتاج الى شيء اصلا ولا يكون اجتماعهما محتاجا الى كل منهما في تقوم من غير احتياج الى فاعل يوجد فله فان اريد بواجب الوجود في قوله فلا يكون اجتماع واجب الوجود لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكرز بواجب الوجود وان اريد ما لا يحتاج الى شيء اصلا لا يكون جزءا قويا او غيره فله فلا يكون واجبا لوجوده هذا الذي يمكن برهانه ما لا ينبغي قطع السلسلة لا يكون تحتها الى العادة في ولا يصح عدم كونه واجبا

واجبا بالمعنى الآخر وهو انه الامام الراى بانه اما ان يكون شئ من الجزئين مقتضى الآخر
اولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغدا عن غيره وكل ما كان
كذلك لا يكون شيئا جزئيا لشيء واحد له وحدة حقيقية ضرورة ان الامور التي لا يكون بينها
احتياج لا تتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب ليست اجزاء له هذا خاف وان
كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة لبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان مكملا لذاته فلا
يكون المركب واحدا بل الواجب الجزء الآخر (فان قلت) لم لا يجوز ان لا يكون شئ من الجزئين
مقتضى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الابوة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة
وحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا القدر في تركيب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل
حكمة بان كل ما يستغنى عن آخر في قوامه ووحدته وتخصه كان المركب منهما واحدا اعتباريا
كالانسان الموضوع بحيث المجزأ لماهية واحدة وحدة حقيقية فان كان بين الاجزاء احتياج في
احد ماد كرتة كان بعضهما مكملا للآخر فاعل قطعا فلا يكون المركب منهما واجبا والام يمكن
الواحد الذي له وحدة حقيقية مكملا لآخره وقيل يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة
الموحدة ويكون اما بينهما وبين معلولها او بين معلوليهما لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى
تلك العلة تعلقا كما لكل واحد منهما ما بالآخر كما بين الصورة والهيولى وكل شئ بينهما ليس
احدهما علة موحدة للآخر ولا ارتباط بينهما ما بالآخر فتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق
لاحداهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما من دون الآخر فلا يلزم على تقدير
التلازم بينهما اما كون أحدهما جزئيين معلولا للآخر او كونهما معلولين لعلة ثالثة منفصلة
عنهما فلا يكون اجتماع منهما واجبا وورد بان دوام تعلق كل منهما بالآخر كما في التلازم
بينهما ما لا متنازع انهما ككلاهما من اجزاء الواجب فتدبر من أين يلزم ان يكون أحدهما
علة للآخر او يكونا معلولين لعلة ثالثة مقتضية للتعلق بينهما ما ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل
منهما بالآخر بحسب ماهيته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لآخر ثالث خارج
عنهما ثم (قال الامام العزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمبدءية وان لم يكن
جذبا له تعالى لانها ليست مقولة في جواب ما هو الواجب في عندهم عند محرم كان
سائر العقول الشئ هي المادى لا وجود عقول مجردة عن المواد وليست العقليات المجردة من
اللازم للذات بل هي حقيقة نفسية وهذه الحقيقة النفسية متشعبة بتركيبها من الاول وسائر عقول
ولا يمكن ان لا تدانها شئ آخر لا متنازع ان في حقيقة تدبر نفسا بالذات من فصل به تدبر
عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والله ليس عليه ان العقول التي هي معلولات اثناع مختلفة
وانما اشتراكها في العقليتها وافتراقها في مقول سوى ذلك وكذلك الامر تعالى سائر جميعها في
العقلية فهم فيه بين نقص القاعدة او المصير الى ان العقل ليس بمقومة للذات وكلاهما لا يمكن لان
مندهم ولا يحق عليه ان العقل بهما لما اتحد عن الابد وهو في معنى لازم له ان الاول
خارج عن حقيقة وكذا باقية نسبة الى العقول ايضا وليست العقليات مقومة لذاتها الاول
واللذات العقول اصلها فيلزم بسبب الاشياء في الابد اعتبارا بالعقول فيلزم ان التركيب وانما
الجوهرية وان قال بعضهم كونها نفسا للحوادث لا يمكنهم كونها كونية انفسا بل جوهرية

فلا بد من تذكير كبريات الدول والمؤسسات التي هي شركاء في العمل في المجال الإنساني والتعاون مع الأمم المتحدة في إنعاش العمل الإنساني في اليمن، وبما أن العمل الإنساني في اليمن يواجه تحديات كبيرة، فمن الضروري أن يكون هناك تعاون بين جميع الأطراف المعنية، بما في ذلك المجتمع المدني، لضمان استمرارية العمل الإنساني في اليمن.

في الفصل الواحد عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول من ذاته وهو الماهية
لا يخالف اصول الاسلام ولما مال اليه بعض المتكلمين من متأخري المتكلمين والذليل الذي
عمل عليه الشيخ في كنهه ان وجود الواجب لو كان قائما على ما هو متعلق كان قائما على الوجود
تكون موجودا أصلا ولو قام بها لكان متعلقا بالماهية غير متعلق بالوجود المتعلق بالماهية
الغير ممكن وكلي يمكن ترجيح الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية أو غير ذلك لا يمكن ان يكون
غيرها واللام افتقار الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا يشارك فيكون
نفسها فان الماهية وان كان لا تكون على بعض صفات الممكن لا يجوز ان تكون على وجود
نفسها اذا المؤثر في الوجود لا يشارك في تقدم علم بالوجود ولو كانت الماهية الواجب متعلقة
لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فالوجود المتقدم اما نفس الوجود والفروض أو غيره
فان كان نفسه لم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره عاد الكمال اليه فكان الشيء
وجودات لانها بآثارها وهو ايضا محال ويلزم انما هي متعلقات المطالب على تقدير عدمه لان الماهية
المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدمها وجود لا يكون زائدا عليها واللام
يكن الجميع جيبا بل غيرها واجبت عنه بوجودها (أحدها) ما ذكره صاحب الاشراف وهو ان
الوجود لا يرتفع الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته عليها في الازدهار فقط فهو
اعتبار عقلي لا هوية معينة فلا علاقة في الاعيان لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم ما ذكره
الحذوري وردها الجواب بان الوجود وان لم يكن له هوية معينة لكن للماهية انصاف به
بحسب نفس الامر فهو وان لم يتجهج الى علمه موجودا له لكونه من الاعتبارات العقلية التي
لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج الى العلة باعتبار انصاف الماهية به فتلك العلة اما
غيرها فلزم افتقار الماهية الواجبة في انصافها بالوجود الى امر خارج عن ذاته أو غيرها فيلزم
تقدمها على وجودها بالوجود لا يقال ذات الواجب تعالى لما وجب انصافه بالوجود ولم يجوز
ان لا يتصف به لئلا يكون هناك احتياج الى علة اذا انحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة ان
يرجع احد الظرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هاتك طرفان متساويان فاي حاجة الى
العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا
يتصف بالوجود لان هناك اقتضاها وتأثيرا لاننا نقول الاتصاف ليس بما يتصور ان يتغير في
عدمه بالكلية حتى يتصور ان يكون واجبا ننظر الى ذاته ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة
فهو من حيث هو هو لا يكون الا جازا حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح احد جانبي حصوله
ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيرها فيلزم احدا الحذوريين قطعاً (وثانيها) ما ذكره الامام
الرازي رحمه الله تعالى وهو اننا لانسلم ان علة الوجود يجب ان تكون متقدمة على معلولها
بالوجود فان العلة لا شئ في تقدمها على المعلول واما ان هذا التقدم بالوجود فيمنوع لم لا يجوز
ان تكون الماهية من حيث هي علة لوجودها فتقدم عليه ذاتا لا وجودا ولا ترى ان ماهيات

انما كان على ما عليه الامر انما سمعتم الا يجب تقديمها على ما هو في الوجود والشيء قبل
 وجوده وان كان عدم العلة القابلة لا يكون في الوجود ان يكون الخصال في العلة القابلة
 (كما كنته) (ما قبل) انما يجوز ان يكون ما هو في الوجود في وجوده قبل لا يجوز ان
 يكون ما هو في الوجود قبل وجوده في الوجود العلة القابلة لا يمكن الاستدلال بوجوده الا بما
 على وجود الزمان (قلنا) ضرورة العقل فانه يجب ما قاطنا على الضرورة ان الشيء ما يوجد
 لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه ورد هذا الجواب ايضا بان
 الفصل بالوجود لا بد ان يلحق العقل له وجودا ولا حتى يمكنه ان يلاحظ له اعادة الوجود لان
 مرتبة الوجود متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لا يتصور عنه ايجاد
 قطعا وما كان ايجادا غيره او ايجادا في نفسه فلا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقضية
 لوجودها وانما العلة القابلة فهي مستعدة للوجود والمستعدة للوجود لا بد ان يلاحظ له العقل
 المحلوس للوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استعداد الوجود وذلك لان استعداد الحاصل محال
 كتحصيله فلا يجوز ان يقدم قابل الوجود ومستعدة عليه بالوجود ضرورة انهم قال الامام الرازي
 من صاعلي الشيخ انه قد جوز ان تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فلما هي ما اذا
 كانت في مرتبة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على
 قاطنا لصفة بالوجود واللام تكون العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ
 ان العلة هي نفس الماهية فتثبت ان تقدم المؤثر على الامر لا يجب ان يكون بالوجود (جوابه)
 ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي تكون سببا لصفة من صفاته بل قال يجوز
 ان تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل
 الفصل للخاصة ولا يمكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود ذاتي انما هي بسبب ماهية
 التي ليست هي الوجود او بسبب صفة أخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود
 قبل الوجود هذه عبارة وليس فيه دلالة على ان الماهية من حيث هي من غير مدخلة للوجود
 تكون سببا لصفة بل الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود لا تكون
 سببا لشيء فلا يجوز ان تكون سببا لوجودها واللام تقدمها على الوجود بالوجود ويجوز ان
 تكون سببا لغيره من الصفات اذ لا يلزم من سببها لها محذور وما يقال من ان الماهية من حيث
 هي يمكن ان تكون علة لصفة معقولة لها كالارادة للزوجية مثلا ولا كونها من حيث
 هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وذهنا متصفة بصفة أو علة لانها فيها بصفة
 بحيث لا يكون لوجودها وجودها مداخل في ذلك الانصاف وتلك العلة اصلها غير معقول نعم قد
 لا يكون بخصوصية أحد الوجودين مداخل في انصافها بها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم
 الماهيات كزوجية الاربعة فان الاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا وذهنا او اما انصافها
 بالزوجية معرفة عن الوجودين فكلا (وقالها) ما ذكره الامام الغزالي ومحصله منع كون وجود
 الواجب على تقدمه في رايه وقيامه بالماهيات محتاجا الى فاعل مؤثر بناء على انه اراد والاراد
 لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوانها يمكن والمعلول ان له علة فاعلة فلان في ذلك ران عنوانه
 فسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لا يدل الا على قطع تسلسل العال وقطعه يحصل بحقيقة موجودة

يكون وجودها ذاتا على ذاته ثم قال فان قيل فتكون الماهية سببا لوجود الذي هو تابع له قلنا الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا لوجود فكيف في القديم ان عنوان السبب الفاعل له وان متوابعه وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استغناء فيه اغا الا - فتعاله في تسلسل العاقل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستغناء وما عدا ذلك لم تعرف انه - فتعاله فلا بد من برهان على استحالته وانما قد عرفت مما قدمنا في المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله في ضرورة سواء كان قديما أو حادثا (فان قلت) الوجود أمر اعتباري لا تحقق له في الالعيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله معا وبين نظرنا الى ذاته فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو وان لم يتحقق في وجوده الى الفاعل لعدمه لئلا يكون حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغنى عما يحصله لاعلى معنى ان يجعل الاتصاف بوجوده ابل على معنى ان يجعل الماهية منصفة بالوجود (فان قلت) اذا انصفت الماهية بالوجود بعد ان لم تكن منصفة به احتاجت في ذلك الاتصاف الى فاعل يجعلها منصفة به وأما اذا لم تنزل منصفة به فلان سلم الاحتياج الى فاعل (قلت) نحن نعلم بالضرورة ان اتصاف الشيء بالشيء وان لم يكن موجودا بطريقا بعد ان لم يكن لا بد فيه من أمر يجعل الذات منصفة بالصفة هو اما الذات أو غيره ومنعه بعدم كابرته وقرله الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العاقل وقطعه يحصل بحقيقة وجوده يكون وجوده ذاتا عليها (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يشبهونه بنظرنا ان بعد اثبات مقطع للسبب له بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والا احتاج الى علة موحدة للاتصاف هي اما الذات فتقدم على وجودها بالوجود أو غيرها فلا تكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوان السبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى استنادها الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجزمون باستنادها الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على سبيل التريديد والاحتمال لا بطلاله ثم زال رجه الله تعالى ازاما لهم الوجود الا ماهية وحقيقة غير معقول وكلا لا يعقل عدم امره - لا الا باضافة الى وجوده بقدر عدمه فلان نقل وجود امره لا الا بالقياس الى حقيقة معينة لاسيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف تتعين واحدا مقبرا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفى الماهية نفى للحقيقة وادان في حقيقة الموجود لم يعقل الوجود والدليل انه لو كان هذا معقولا لكان ان يكون في الاول لا وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه وجود الحقيقة له ويباينه في أن له علة والاول لا علة له وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبان ببقية له علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان بقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا (وفيه بحث) لان ما لا يعقل الا مضافا الى شيء آخر هو الوجود المطابق وحده المعارض لموجودات الخاصة فان دلاخلة العقل انه يجب لا يلاحظ معه شيئا آخر ولو توجه اجالي متميزة وأما الوجود الخاص الراجح الذي هو نفسه حقيقة الواجب عندهم ومخالفه بالحقيقة عندهم اسائر الوجود - الخاصة به من جهة لا وجود المتعلق فلا يعلم ان لا يعقل الا مضافا الى شيء آخر

وهو حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبة وكيف يمكن أن لا يعقل إلا مضاعفا إلى حقيقة
وماهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل بعوارض اضافية أو سلبية وكون الوجود المطلق الذي
هو عارضه غير معقول إلا بالاضافة إلى شيء لا يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق
العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل إلا مضاعفا إلى ماهية وحقيقة لكنه لا يستدعي ان
يضاف إلى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي أمرا وجودا فقط سواء كان وجودا خاصا
موجودا بنفسه كافي الواجب أو ماهية معروضة للوجود الخاص كافي الحكمات ولا يلزم من كون
الوجود الخاص الواحي وجودا بنفسه وغير عارض لماهية كون الوجود الخاص الممكني
كذلك لانها حقيقةتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الاحكام وليكونه محالفا بذاته
الخصوصية لاسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها بغيره بذاته الخصوصية لا بالمعرض كافي
العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد به لاداة ولا حقيقة له أصلا لئلا يتصور غيره عن
غيره بل المراد ان وجوده الخاص موجود بنفسه وهو حقيقة الخصوصية به يتبين ويتبين عن
جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في الخارج بل هي متنوعة
الوجود في الخارج وتابعة للماهيات طارضة لها بحسب نفس الامر قوله والدليل عليه ان هذا
لو كان معنويا لجاز ان يكون في العلولات أيضا وجودا حقيقة له (قلنا) يجوز ان يكون عدم
كونه في العلولات لان الوجود الغير المنساق إلى الماهية يكون وجودا بنفسه فلا يكون معلولا
لا يكونه غير معقول وبعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام احتج في اثبات ان واجب الوجود
لا يفصله الذهن إلى ماهية ووجودا مسلما آخرته بره ان الواجب لذاته لواقعته في الذهن
إلى ماهية ووجودا كان له ماهية كلية وإذا كان له ماهية كلية أمكن وجود جزئي آخر لها
لذاته ساررا ما وقع من الجزئي اذ لو لم يكن لكن امان يتمتع لذاته أو يجب لذاته لا سبيل إلى
الامتناع والالكان الجزئي الواقع المشارك له في ذاته عنه أيضا باعتبار ماهية فممكن الواجب
لذاته متنوعة لذاته هذا خلاف ولا سبيل إلى الواجب أيضا والواقع الجزئي الذي فرضناه وراه
ما وقع هذا خلاف وإذا كان ما يقع من جزئياتها ممكنا بنفس الماهية فما وقع يجب أن يكون
ممكنا أيضا باعتبار ماهية فممكن الواجب لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهية
ولاشك في استحالة ما ذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراه الوجود بحيث يفصله
العقل إلى أمرين فهو الوجود المحت الذي لا يشوبه شيء أصلا وهذا المسلك أصامرد ودلائل
ان يقول لانسلم ان الواجب لو انقسم في الذهن إلى ماهية ووجودا كان له ماهية كلية ولم لا
يجوز ان يكون انقسامه في العقل إلى وجود إلى أمر خاص في نفسه لا يقبل العدد بوجه أصلا
غير عن غيره بذاته الخصوصية من غير ان يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وأيضا فان الذي
أبطل به ان يكون له ماهية وراه الوجود في الذهن هو بعينه يبطل أن يكون ماهية هي الوجود
لا غيره لان الوجود أيضا كلي فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لا يمكن ما يقع فممكن الواجب
الواقع ممكنا أيضا مشاركته للماضي في الماهية وذلك محال رد هذا الأخير بأن الوجود الواحي
لا يتصور في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المفروضة للوجود في الذهن أما الأولى لان ذلك
جزئيات الماهية ليس إلا لانها معروضات توجب التماثل فالوجود الواحي وجودهم في غير

بمخالفة الشيء أصلا فلا ينضم اليه شي من جنس غيره فلو ما الثاني فلا ينضم اليه شي من جنس غيره
 الى وجود ما هيته هو ليس بمحال لا ينضم اليه شي من جنس غيره فلو ما الثاني فلا ينضم اليه شي من جنس غيره
 واقعا تحت عنوانه من المقول لا ينضم اليه شي من جنس غيره فلو ما الثاني فلا ينضم اليه شي من جنس غيره
 أو على ذلك الاستدلال وفيه نظر لأنه ان أراد ان كل ما ينضم اليه الوجود هو ما هيته كونه فهو
 غير مانع للشيء من كونه لا ينضم اليه شي من جنس غيره فلو ما الثاني فلا ينضم اليه شي من جنس غيره
 ان لا ينضم اليه الوجود كونه لا ينضم اليه شي من جنس غيره فلو ما الثاني فلا ينضم اليه شي من جنس غيره
 ولا يكون له تلك القوة الشخصية ما هيته كونه لا ينضم اليه شي من جنس غيره فلو ما الثاني فلا ينضم اليه شي من جنس غيره
 عن وقوع الشك فيه من غير اعتبار تعيين زمانه على ما هيته كونه لا ينضم اليه شي من جنس غيره فلو ما الثاني فلا ينضم اليه شي من جنس غيره
 ما ينضم اليه الوجود وهو مقرر وصحة غيره مانع من الشك فيه فلو ما الثاني فلا ينضم اليه شي من جنس غيره
 من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوده المحصور في اقل من تمام على ما عرفت في موضعه وايضا
 المحصور انما يدل على انحصار الماهيات المكنية في تلك المقولات ولا ينضم اليه الوجود الا في فصل
 الوجود عن الماهية كانت الماهية مكنية حتى يلزم اندراجها في معنى من تلك المقولات
 (الفصل الثاني عشر في تجزئتهم) عن بيان ان الاول ليس بجسم والذي عول عليه الحكماء
 في نفي الجمعية عنه تعالى وسببه ان الاول ان كل جسم متكرر بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة
 وبالقسمة المنعوية الى هيولى وضويرة واجب الوجود لا ينقسم بالهوى ولا بالكم فلا شئ من الجسم
 واجب الوجود وبمعكس الى قولنا لا شئ مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب اما ان كل
 جسم متكرر بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة فقط اهو واما انه متكرر بالقسمة المنعوية الى
 هيولى وضويرة فاما امر في استدلناهم على قدم العالم واما ان راجب الوجود لا ينقسم بالهوى
 ولا بالكم فلان الشئ المنقسم بالهوى او بالكم انما يجب عما هو جزؤه والجزء غير الكل
 قال شئ المنقسم يجب عما هو غيره فلا يكون واجبا لذاته بل بمكانه كونه وجوبه بالغير وجوابه
 اننا لم نعلم انه مقسم بالقسمة المنعوية الى هيولى وضويرة وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت
 فاداه فيما سبق بل هو امر بسيط في نفس الامر كما هو عند المحس غير مركب لا من الهيولى
 والصورة ولا من الاجزاء التي لا تتجزئ كما قال به عظيمهم افلاطون والانقسام بالكم الى اجزاء
 مقدارية ليس انقساما بالفعل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد عندهم لا انقسام
 فيه بالفعل الى اجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط محسوبا بهذا الانقسام
 واجبا بالجزء لان الجزء ليس بوجوده وايضا لا نسلم ان الشئ المنقسم اذا كان واجبا بالجزء
 لا يكون واجبا لذاته بل يمكننا وانما يكون كذلك لو لم تكن اجزائه واجبة فانها اذا كانت اجزائه
 واجبة وكان وجوده لا يتوقف الا على اجزائه فهو بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب
 الوجود وقد يدفع هذا الاخبار بان كل واحد من الجزئين لا شك انه غير الذات وان الذات محتاجة
 اليه فتكون الذات في نفسها وفي تفردها محتاجة الى غيرها فلا تكون الذات بدون الغير غير
 كافية في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزؤها غير متحصلة في نفسها فكيف تكون
 كافية في وجودها وبان أحد جزئيه ان لم يقم بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا واحدة حقيقة
 بل يكون كالانسان الموضع بجانب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان أحد جزئيه أعني القائم
 بالآخر

بالاستحالة لا يتبادر إلى ذهنك إلا استوفى لا يكون المركب منهما واجباً بل الواجب هو الجزء
 الاستوفى فقط وقد يناقش في المقدمة الثالثة بأن أحد جزئيه أن لا يتم بالاستوفى لا يكون المركب منهما
 واحداً حقيقة بغير ضرورة يتبادر إلى ذهنك وبأن أجزاءه كانت ممكنة بلزم الخاف والافان كان كل منها
 واجباً بلزم تعدد الواجب وقد تبين بذلك أنه أو بعضهما فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه أن
 تعدد الواجب لم يثبت بطلانه بحجج كبره من الدليل فلا يندفع الالتزام عنهم بهذا الوجه (الوجه
 الثاني) أن كل جسم وان لم يلزم أن يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته - إذ من الأجسام
 ما ليس له نوع متعدد الأشخاص كاجرام الافلاك فان حقيقة كل منها مخالفة لمحققة
 الآخر لكن الامتدادات الجسمانية التي هي اجزاء الاجسام متشاركة في الطبيعة النوعية
 لان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصلة وكل امتداد جسماني يوجد جسم آخر من نوعه
 وكل ما يوجد جسماني آخر من نوعه فهو معلول لان الطبيعة المتعددة في الخارج تكون
 معلولة لان تعددها في الخارج لا يكون لذاته بل لغيرها وكل جسم معلول لان كون الجزء
 معلولاً لا يستلزم كون الكل معلولاً ولا شيء من الامتدادات الجسمانية الواجب الوجود (وجوابه) اننا لانستطيع
 ان لا امتداد الجسماني طبيعة نوعية ولا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني في بعض
 الاجسام مخالفاً لمحققة الامتدادات الجسمانية فهو متشارك في الامتداد الجسماني يكون جنساً
 أو عرضاً عامياً لقياس اليه الانواع فاقسم ليدركوا البيان كونه طبيعة نوعية شيء يتدبره وما كره
 الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع الاجسام طبيعة نوعية لان طبيعته اذا خالفت
 طبيعة أخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة
 فلكية وهي أمور تليق الجسمانية - ثم خارج فان الجسمانية أمر موجود في الخارج والطبيعة
 الفلكية موجوداً خروفاًضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمانية المتنازعة عنها
 في الوجود بخلاف المقتدر الذي هو في نفسه ليس شيئاً يحصل بالضرورة أن يكون خطأ
 أو سطحا وليس المقتدر موجوداً أو الحقيقة موجوداً آخر بل الحقيقة نفسها هي المقدارية المحمولة
 عليها والمجسمة مع كل شيء يفرض شيء مقرر هو حقيقة فقط من غير زيادة وأما المقتدر فليس
 مقتدراً فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذلك انما مقرر فاما خطأ أو سطحا وحسب تعاليمنا
 وكل ما كان اختلافاً بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ففهمنا لاننا لانستطيع ان
 الجسمانية مع كل شيء يفرض شيء مقرر هو حقيقة فقط لم لا يجوز أن تكون الطبيعة الجسمانية
 أمراً مهماً كالمقتدر لا يتصور وجودها إلا بأن يضم اليه الفصول ففهمنا وبعد تنوعها بها
 ينضم اليها أمور خارجية عنها وما ذكره من الاختلافات بالأمور الخارجية مسلم وليكن التخصيص
 اختلافها في موضوع وأيضاً لم لا يجوز أن تكون طبائع مختلفة خبرية متراكمة في ذاتي ويكون
 اعتبار بعضها عن بعض آخر بنواتم لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تأييداً للاختلاف
 حقيقة (فان قلت) هب ان ما ذكره من الدلائل على انتفاء الجسمانية عنه تعالى غير تام لكن
 البرهان قد دل على كون الواجب متعلقاً بالكميات وليس له علاقة بالجوهر لا يجوز
 أن يكون فاعلاً للجسم لان الجسم وما يحرفه من الاعراض إنما يؤثر في قابل له وضع مخصوص
 بالنسبة اليه فان التنازل لا ينفك عن أي شيء اتفق بل ما كان ملائماً لجزءه أو كان له وضع خاص
 زاده

فإنه لا بد أن يكون ذلك الجسم لا يتغير على شيء من ما كان معاً لا محروماً لوجوده بالضرورة أي لا محروماً
بما لا يتغير وما حصل فيه الاقوال في موضع النسبة الى ضرورية ما وراء كون الامثلة المتحركة
اكثر من النسبة علم المتغير الى اجسام من اجسام الحاشي بالزمان والامثلة في كل وسيله لا وضع
لها بالضرورة الى جسم غير من فاعلا في الاما لا وسيله لا وضع لها ضرورية ولا يكون الواحدة
مع صلات الوحد لا بد ان يكون علة في الاما لا وسيله لا وضع لها ضرورية ولا يكون الواحدة
للمساوية في ما من البرهان (قلت) لا بد ان الجسم واحد في بعض الاعراض لا بد ان
قابل له وضع غير من بالذات الى يدعوى الضرورية غير مجموعة وما ذكر من استمرار احوال
الاجسام في احوالها المتحركة فافضة غير مثالة فلا يكون محمداً على فائدة كلمة

فصل في تبصيرهم عن القول بأن المد الأول يعلم غير متزوج كل واحد فيه مسائل الأول
أنه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح أن يكون معه مقولا
وكل ما يصح أن يكون معه مقولا يصح أن يكون عاقلا إذا كان مجردا قائما بنفسه ما لانه تعالى
مجرد عن المادة ولواحقها فلا يثبت من الله تعالى ليس بجسم ولا جسماني وأما أن كل مجرد
كذلك يصح أن يكون مقولا فلا ذاته، منزوعة عن العوارض الجزئية اللاحقة الشيء بسبب
المادة في الوجود الخارجي المتضمنة للانقسام إلى الأجزاء المتمايزة في الوضع وهي المتمايزة من
التمثل فإذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه مقولا بل يكون في نفسه، صا محالان
يعقل من غير احتياج إلى عمل يعمل به حتى يصير مقولا فإن لم يعقل كان ذاتا من جهة العاقل
وأما أن كل ما يصح أن يكون مقولا يصح أن يكون عاقلا إذا كان مجردا قائما بنفسه فإن كل
ما يصح أن يكون مقولا يصح أن يكون مقولا مع غيره وكل ما يصح أن يكون مقولا مع غيره
يصح أن يكون عاقلا إذا كان مجردا قائما بنفسه أما الصغرى فلا أن كل ما يصح أن يعقل فمعقوله
يحتاج أن يفكر من جهة الحكم عليه بالوجود والوجود وما يجري مجراهما من الأمور العامة
والحكم على شيء بشيء يقتضي تصورهما معا فإذا كان كل ما يصح أن يعقل يصح أن يعقل مع غيره في
الجملة وأما الكبرى فلا أن كل ما يصح أن يكون مقولا مع غيره يصح أن يكون مقولا مع غيره
لأن الشيء إذا كان مقولا مع غيره كان معا حالي في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة أحد
الحالين لا الآخر وكل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح أن يكون عاقلا إذا
كان مجردا قائما بنفسه لأن كل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره فإنه إذا وجد في الخارج وهو قائم
بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لأن صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل أذهى
استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على
المقارنة في العقل لأن الأعم متقدم على الأخص والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك
الشيء فصح المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي على علم يلزم الدور فاذن
صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فإذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون
صحة المقارنة المطلقة ثابتة وهي حينئذ لا يمكن إلا أن يحصل فيه المقول حصول الحال في
الحل وذلك لأنه إذا كان قائما الذات امتنع أن تكون مقارنته لغيره محال فيه وحلولهما في ثالث
والمقارنة تنحصر في هذه الثلاثة فإذا امتنع اثنان منها تعين أن تكون الصحة بالثالثة

وهي جهة مقابلة لمقوله لا غير مقارنة العقل له حال كانت ان كل ما يصح ان العقل لا يتناول
في الخارج وكان مجردا فاما ما ينبغي ان يقال به فيكون ان المقارنة العقل له حال وكل ما كان
كذلك يصح ان يكون له حال ذلك المبدأ فلا يمتنع ان العقل ذلك الغير لا المقارنة ذلك الغير للوجود
المجرد القائم بالذات مقارنة العقل له حال في كل شيء يصح ان يكون عاقلا للغير واذا صح ان يكون
عاقلا له كان عقله له حاصل العقل لان التعريفات من نواحي المادة كما عرفت (ووجهه)
الان لا يمكن ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وبما ان كل ما يصح ان العقل لا يتناول الا المادة
واحقه اذ هي متصلة من الجرد في محل المصنوع لا يجوز ان يكون العقل مانع ان يرسو في العوارض
الجزئية الا ان جهة نسبت المادة وما للدليل على انحصار الساتع فيها لان سائر ذلك لا يمكن ان لا يتم
ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان قائما بنفسه وما ذكر في
بيان غير تمام لان انتهاء توقف جهة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم جهة كونه
مقارنا للغير اذ يوجد في الخارج قائما بذاته لجواز ان يكون وجوده العقلي شرطا لجهة المقارنة
لان ماهية الجزئية وان كانت متحدة في الذهن والخارج الا ان الوجود الذهني والخارجي
متماثلان فيجوز ان يكون الوجود الذهني شرطا لجهة المقارنة ولا يصح المقارنة بينهما الا اذا
كان الجرد موجودا في الخارج قائما بذاته لانتهاء شرطها (فان قلت) لو كان الوجود العقلي
شرطا لجهة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ما هو شرطا لجهة المقارنة فهو مشروط
لوجودها فلو كان الوجود العقلي شرطا لجهة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجودها ايضا
والوجود العقلي أحص من مطلق المقارنة اذ هو مقارنة المعقول للعاقل واشتراط الاعم
بالشيء يستلزم اشتراط الاخص به فيكون الوجود العقلي الذي هو المقارنة المخصوصة
مشروطا بنفسه واذا لم يجز كون وجود الجرد في العقل شرطا لجهة المقارنة المطلقة يثبت وبين
غيره جازت المقارنة اذا كان الجرد موجودا في الخارج (قلت) ليس المراد بكون الوجود العقلي
شرطا لجهة المقارنة المطلقة ان يكون الوجود العقلي شرطا لكل ما يطلق عليه المقارنة
بالذات الى الجرد سواء كانت تلك المقارنة مع العاقل او المعقول حتى يرد ما ذكر بل المراد ان
المقارنة المطلقة بين الجرد والمعقول الاخر لذي اجتماع مع العاقل مشروطة بوجود
الجرد في العقل ولا يلزم من اشتراط المقارنة المطلقة من الجرد والمعقول المذكور بوجود الجرد
في العقل اشتراط المقارنة بين الجرد والعاقل بذلك حتى يلزم اشتراط الشيء بنفسه وايضا الوضع
ما ذكر لا يمكن صيرورة الجوهر عرضا لقيام ما ذكر من الدليل فيها بأن يقال اذا تعلقنا ماهية
الجوهر فلا شك في حصول ماهية في العقل فتكون ماهية الموجودات بالوجود العقلي قائمة
بالموضوع لا جاز ان يكون وجوده العقلي شرطا لوجوده في الموضوع لان وجوده العقلي نفس
وجوده في الموضوع فصاحبه في الموضوع للماهية مطابقة فصاحبه على الذات الخارجية
الجوهرية ان تنظم بعد كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصاحبه انقلابا من الجوهرية
الى العرضية والتحقيق ان الوجود على قسمين قسم يترتب عليه الاكثار ويظهر منه الاحكام
وهذا الوجود يسمى وجودا ظاهريا وعينا واما القسم لا يترتب عليه ما ذكر من الاكثار
والاحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا وظاهريا غير اصل وهما مقابران بالحقيقة والوجود الظلي

لا بد وان يعلم المعلوم ذلك الشيء بضرورة ثبت ان ما عدلوا يجب ان يوجد فانه يستدل اليه وتنتهي
 مسأله عليه السلام بالاشارة اليه فاذا يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه (واجب) عنه وجوده
 (الاول) اننا لانعلم ان كل مجرد قائم بذاته فان ذاته مجردة القائمة بذاته حاضرة له فان الحضور
 نسبة لا تتحقق الا بين المتعابرين واذ المتعابر بين الشيء ونفسه فلا اضافة ورد بان التعابر
 الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذات المجرد باعتبار صلاحيتها للعلومية في الجملة مع ابرة
 لها باعتبار صلاحيتها للعالية في الجملة وهذا لا قدر من التعابر يكتمها ووقد يقال المتعابر
 الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتدال بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه عالما
 بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتدال فقط والمقصود هو الاول فليأمل (وثانها) اننا لانعلم ان
 كل ما كان ذاته مجردة القائمة بذاته حاضرة له لا بد وان يفعل ذاته فوله لم لان التعقل ليس الا
 حضور المساهبة المجردة للامر المجرد القائم بنفسه مجموع ولا يجوز ان يكون التعقل عبارة عن
 حالة نسبية تحصل في حق نادو بعض المجردات (وثانها) اننا لانعلم ان العلم بالعلمه يوجب العلم
 بالمعلوم ان اريد ان العلم بالعلمه من حيث ذاته الخاصه يوجب العلم بالمعلوم كما هو الظاهر من
 التقرير الاول اذ لا دليل عليه به يتدبره وان اريد ان العلم بالعلمه من حيث انه مسبب وعلية للمعلوم
 موجب للعلم بالعلمه لول فذلك لا شك في صلاحه لان العلم بكونه مسببا للمعلوم موقوف على العلم
 بالمعلوم ضرورة توقف معرفه الاضافة على معرفة انضافين فامتنع ان يكون مرجحاه وان اريد
 ان العلم بالعلمه من حيث انه علية للمعلوم مستلزم للعلم بالمعلوم وان لم يكن موجبا له كما هو ظاهر
 الغير الثالثي فالحصم ان يمنع كون المبدء عالما بذاته من حيث انه علية للمعلوم فان المبدئية
 والعالية امر اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم يثبت انه لا بد من اعتداله لذلك الامر
 الاصافي حتى يلزمه ان يكون عاقلا لغيره من المعلوم ولا يلزم من الدلالة على ذلك (فان
 قلت) اما كانت العلة لذاتها لمخصوصة موجهة للمعلوم المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا
 للمدرك وهذا ضروري لا وجه لمنعه وما ثبت ان العلة انما يكون الماهية معقولة كبر تلك الماهية
 باضرة للجهل والمجرد القائم بذاته لزم كون المبدئية معقولة له تعالى لان كبر العلم بالعلمه تعالى مبدءا
 له حاضرا لانه المجردة القائمة بذاته لا يكون رتبة علمه تعالى ثم انه يلزم من علمه بكونه مبدءا لغيره
 علمه بغيره وهو المطلوب (قلت) العلوم لما هو ان عين العلة الخارجية مستلزما لعين المعلوم
 الخارجي واما ان صورتها مستلزما لصورتها فليس معلوما لانها بالضرورة ولا النظر الا لعيان
 تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين أحدهما عين الآخر ان تكون
 صورة أحدهما مستلزما لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي
 مستلزما لماهية المعلوم وهو منوع ووجه ذلك ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة
 للجهل وانما رد القائم بذاته لان العلم بالعلمه حاضرة له فان حضور الشيء للشيء علمه بوجوده
 اما وجوده اما صلاح كونه الحقيقة الخارجية ضرورة من كاد احصل صور الاشياء الخارجية
 فيه واما مبدئية وصفه اذ لا يرى ايس له مجرد خارجي في ذات المبدء حتى يحضر له باعتبار وجوده
 الخارجي فيه وليثبت ايضا حضوره له باعتبار وجودها الذي فان اتساف المرصوف بلصة
 لا يقتضي ثبوت الصفة في الخارج ولا في الدهن ولم يلزم كونها معقولة له ولا يثبت المطلوب بل

الخاص بالوجود المحض القائم بذاته هو ارساء ما يقتضيه وجوده على ما يقتضيه الوجود
 ذلك لا يجب ان يعرف بالضرورة جميع السمات الاستثنائية التي لا تنسب الى مجردها
 وجودها وليس كذلك بالضرورة (المسألة الثالثة) فالمحملة على الوجود هي ان العلم كمال
 مطابق للوجود من حيث هو ووجود كل كمال مطابق للوجود من حيث هو ووجوده بالاعتصاف
 على واجب الوجود فيجب انما المقصود ان معنى السكالات المطابق ان لا يكون كالامن وجبه
 ونقصا من وجبه كذا اذا اوجب تنكرا لزم كذا وجبه ونقصا من وجبه كذا لا يجب من
 حيث هو علم ان يكون صورة وانظر ان النفس علوما حضوره فيمكن في مجرد حضورها لولم
 عندها وعدم غيبه عنها وانما الكبري فلان السكالات المطابق للوجود من حيث هو موجود كمال
 للوجود من حيث هو من غير ان يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يتبع على واجب
 الوجود وهو لا ضروري وامان كل ما لا يتبع على واجب الوجود يجب له فلان كل ما لا يتبع على
 واجب الوجود فهو واما واجب او يمكن بالامكان للخاص لا سبيل الى الثاني اذ لو امكن عليه شي
 بالامكان الخاص لكان فيه شبهة مكانية فيلزم التكرار وهو محال في حق تعالى (وجوابه) انا
 لانعلم ان العلم كمال مطابق للوجود فان معنى السكالات المطابق ان لا يكون كالامن وجبه نقصا من
 وجبه بل يكون كمالا على الاطلاق من غير تشديد بجهة من الجهات وما ذكره من الدليل لا يدل
 عليه فانه انما يدل على انه لا يوجب التكرار وهو نقص مخصوص وعدم ايجابه له لا يلزم عدم
 ايجاب غيره من النقائص لجواز ان يكون فيه نقص من جهة اخرى وعدم الامتناع على
 عدم الوجود ايضا قوله لكان فيه شبهة مكانية ان اريد به لكان فيه جهة اخرى مكانية
 بالنظر الى وجوده في نفسه فممنوع وان اريد بالنظر الى بعض عوارضه فسلم واستحالته ممنوعة
 قوله فيلزم التكرار ممنوع ان اريد باعتباره ذاته ومعه لم وليكن غير مستحيل ان اريد باعتباره ذاته
 وجهاته ثم اعلم ان المسألة كذا في الاخير من مسائل الحكماء على تقدير تمامها ما بين ان العلم
 بجميع الموجودات بخلاف المسألة الاولى وقورا لامام الغزالي رحمه الله تعالى المسألة الاولى
 بان الموجود الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل
 محض فجميع العقولات مكشوفة له فان المانع عن ادراك الاشياء المتعلقة بالمادة والاشتغال بها
 ونفس الادنى مشغول بتدبير البدن المادي فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس
 بالذوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة
 العقولات كما هو لولا ذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع العقولات ولا يشذ عنهم شيء
 لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة (وأجاب) عنه بانه ان اريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فقوله
 وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى فكيف يجعل من مقدمات الدليل وان اريد
 به انه يعقل نفسه فلان العلم قوله وكل ما هو عقل محض فجميع العقولات مكشوفة له فان هذا
 المقدمه غير ضرورية ولا قام عليها برهان وما ذكره من ان المانع عن ادراك الاشياء المتعلقة
 بالمادة والاشتغال بها هو ممتنع في مجردات الحضة مدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون مانع آخر
 غير النعاق بالمادة يوجد في بعض مجردات وفيه بحث اذ لا يخفى في انه اذا اريد بالعقل انه
 يعقل سائر الاشياء لا تكون المقدمه القائلة كل موجود لا في مادة فهو عقل على الدعوى

كيف وجهه من غير ان يكون له صورة ثابتة فمما يرد على من يقول ان الكمال ليس له
احد من ان كثر في الزمان من شأنه ان يكون معضولا واساقطاً في غير الاستعداد والى
ما هو معضول بعض جميع الاستعدادات فكيف له ان يكون له الكمال الخفية من غير ان يكون
عالمه في الدليل على عموم علمه بجميع امور احوال بل على علمه بغيره في الجملة كما اشبهنا
الله بقوله ومن الاذى مشهورة ان لا سلطان له ان كثر في احوال النفوس البشرية في بعض
الادوية حيث قالوا ان النفوس التي لم تكتب الكمالات حال تعاقبها بالابدان فهي ان كانت
عالمه بان لها كمالات صادرة عن رتبة باشيافها الى حصولها وعدم عكسها من حصولها سواء
كانت من رتبة باعداد الكمالات كالنفوس المعقدة لا بالاحسن المصادق اليقيني اولا كنفوس
المعرضة والمهمان الذين لم يحصل لهم الاعتقاد في الحقيقة ولا بالاطلاق والفرق ان المتصفة
باعداد الكمالات يكون عقاباً مأموراً بخلافها فقام ما عدا ان ما في الاشتباكي الى الكمالات لانها
حينئذ تكون مشهورة في ما لا تمكن من تحصيله وان لم تكن عالمية بان لها كمالات كنفوس
الدليل والاطفال والجانين ليكن لها اتم الشوق والذلة الكمالات وهذا الكلام منهم يدل على
ان النفوس انما يحصل لها الكمالات بواسطة الله الذي هو آلة لها في افعاله فاذا
تجردت عنها قبل تحصيلها اصبحت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم للعلوم
والكمالات استعداداً قاصراً يحتاج الى تكميل استعدادها بواسطة الكمالات الدينية حتى يفيض
عليها من المبادئ الفارقة ما تم استعدادها له ثم انه رحمه الله نقل عن الشيخ صاحب الكاخر وهو ان
العالم فعل الله تعالى والفاعل يجب ان يكون عالمه بقوله فيكون الباري عالماً بالفاعل وهو
المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين (أحدهما) ان الفعل قسمه ان ارادى وطبيعي وكون الفاعل عالماً
بفعله انما يلزم في الفعل الارادى لا الطبيعي والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعاً واضعاً راراً
لا قصد او اختياراً فلا يلزم كونه عالماً (وثانيهما) هو انه وان سلم ان صدور الشيء عن الفاعل
يقضي علم الفاعل به ليكن الصادر عندهم من الله تعالى ليس الا العقل الاول فلا يثبت بهذا
الدليل كون الكل معلوماً له فان علم الفاعل بما يصدر عنه بواسطة لا يلزم في العقل الاداري
فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بغير ارادى يوجب العلم باصل
الحركة ولا يوجب العلم بما تولد منه من مصادمته وكسر غيره (قال) رحمه الله فوجد ايضا
الاجاب لهم عنه واقول هذا الاستدلال لم أجده في كلام أحد من الحكماء ولا في كلام النقلة
عنهم ولا يثبت اصولهم وقواعدهم ايضا فانهم يستدلون الافعال الى طبائع الاشياء واصلها
واطن انه تغيير الله لك الذي نقلنا عنهم وهو انه تعالى يعلم ذاته وذاته الله تعالى ساعداً والعالم بالعلم
يوجب العلم بالماحول بحذف بعض مقدماته اعني كونه عالماً بالعلم وان العلم بالعلم يوجب العلم
بالمعلوم والا كفاء في الاستدلال بمجرد العلم ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم
بالطبع والاضطرار لا يطريق الارادة ولا اختياراً ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون بان فاعليته
تعالى كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع المحسنة بل ذهبوا الى انه تعالى قادر على ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم لذاته وعدم مشيئة الفعل يمنع صدق
الشيء لا يقتضي وقوع القدم ولا مكانه ومشيئة تعالى عندهم لا تريد على وجه النظام

الاكل فلا يصلح الاستدلال به على عدم ذلك لم يقع الاستدلال منهم على عدمه بل على عدمه
 كما يقع الاستدلال به على ان مشيئة الله تعالى على ما يشاء من غير ان يكون له اختيار
 ان الكل لا يوجد من الله تعالى بالواسطة وما صدر من الفاعل بالواسطة لا يلزم ان
 يكون معلوما في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي مع انهم اذا لم يكن الفاعل عالما
 بخصوصية المعلول لم يكن هذا لا يضرهم لان المرحب لعلم المعلول عندهم ليس العلم عليه
 بل العلم بالعلل التامة فلو كان حركة الحجر من فوق جبل يتحرك اراى لا يوجب العلم على قوله
 من بواسطة من مصادمة وكثير غير غيره متوجه عليهم لان تمام العلم ليس معلوم هذا لحرركه فلا
 تكون الحركة تمامه معلومة ايضا فلا يعلم ما يولد منه لان ما يولد من الحركة انما يولد من
 خصوصية الحركة الواقعة في مسافة مخصوصة على وجه مخصوص وعلى الفاعل انما يولد من هذه
 الخصوصية لعدم العلم بطول التامة على ان حركة الحجر ليست بفعل للحركة بل هو لا الحركة
 المريد فاعلا للفاعل الحركة الحجر من فوق جبل هو طبيعة بواسطة المبل الطبيعي والتعريف
 المستفاد من الحركة المريد والذي يعله المريد بآرادته هو حركة اعضائه نعم يقال في التعريف انه
 فاعل الحركة الحجر لكن الكلام في الفاعل الحقيقي لا في الفاعل بحسب العرف

(الفصل الثالث عشر) * في تعييزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولهم فيه
 طريقتان (الاول) انهم يشبهون انه تعالى يعلم غيره عاذا كرناه من المسالك الاول في المسئلة المتقدمة
 ثم يقولون كل من يعقل غيره امكنه بالامكان العام ان يعقل كونه عاقل ذلك الغير والاحاز
 ان يكون احدهما عالما بالجملة والآخر وطئت وساثر المعلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المتينة
 بالدلائل القطعية قوله لكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت اليه وبالغ في الاجتهاد وذلك
 منسطة ظاهرة فواجب الوجود امكنه ان يعقل كونه عاقل غيره وكل ما يمكن بالامكان العام
 لواجب الوجود يجب له ما عرفت فواجب الوجود يجب له ان يعقل كونه عاقل غيره وذلك
 يتضمن علمه بذاته فثبت كونه عاقل ذاته هو المطلوب (الطريق الثاني) هو ما ذكر في المسالك
 الثاني لا يثبت كونه تعالى عالما بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان
 ذاته المجردة حاضرة لذاتها المجردة القائمة بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لا بد وان يعقل
 ذاته لان العقل ليس الاحضور الماهية المجردة للمجرد القائم بذاته فثبت انه تعالى يعقل ذاته
 وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يثبتون اولاه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم يثبتون
 انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة يقولون الاخر يثبتون
 اولاه يجب ان يكون عالما بذاته ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره كما في
 الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريقين بما قدمناه في المسئلة المتقدمة فتذكر
 والذي يخص الطريق الاول هنا ان يقال لا نسلم ان كل من عقل غيره امكنه ان يعقل كونه
 عاقل لذاته الفـ بـرول لا يجوز ان يكون من خاصية بعض الجردات ان يعقل العقولات ويمتنع
 عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يقيد حكما كما يقينا

(الفصل الرابع عشر) * في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات
 قالوا الجزئيات المتشككة سواء كانت دائمة كاجرام الافلاك النابتة على اشكالها او

من غير كالمركبات المعتبرة التي تكون وتفسد ولا يعلم الا قول تعالى من حيث هي جزئيات
 متشككة بل يعلمه اعلی وجه کلی لاعلی معنی انه لا يعلم الاما هيته بالكتابة فقط بل على معنی انه
 يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية ايضا لا يتجتمع في الخارج الا في شخص واحد فيحصل
 العلم کلی مطابقا لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يتتبع فرض صدقه على كسبرين وكذا
 لا يعلم الجزئيات المنفردة الزمانية سواء كانت متشككة كالأجسام أولا كالفقوس على وجه كونها
 جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنةها الواقعة هي فيمساكنه يعلمها
 علما متعاليما عن الدخول تحت الازمنة باعتبار اوصافها الثلاثة فلا يعزب عن علمه مثقال ذره
 في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة ويبين
 منفتحي فلكهم ما تقاطع اعلی التناصف فيحصل لهم البحر كتم ما مقابلة يوم ذنابان تكون الشمس
 في احدى نقطتي التقاطع والقمر في الاخرى فتتوسط الارض بينهما فيخسف القمر في عقدة
 الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له تعالى حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكاش
 ويكرن ولا يلزم منه خلوه تعالى عن ادراك بعض ماهو واقعه لان الرمان ليس له بالذاتية اليه
 تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الازمنة بالنسبة الى علمه تعالى حالا وبعضها ماضيا
 وبعضها مستقبلا حتى يلزم عن عدم علمه بهذا الوجه خلوه عن ادراك بعض ماهو واقعه وبهذا
 انقهر بطلان رخصه فماد كره الامام العزالي رحمه الله من ان هذه القواعد هي عدم علمه تعالى
 بالجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزمها ان يريد الواطع ان الله وعده لم يكن الله المسابا
 يبعد من أحوال لانه لا يعرف ريد ابعينه فانه شخص رافعه حادثة بعد ان تكون وادالم
 يعرف الشخص لم يعرف أحواله وافعاله بل لا يعرف كمر زيد ولا اسلامه واعلم يعرف كمر
 الانسان واسلامه طاقا كايضا لا مخصوصا بالاشخاص بل على هذه القاعدة ايضا ان يقال
 تخدع في علمه السلام بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تخدع بها وكذلك الحال مع كل
 نبي معين وانه اعلم ان من الناس من يتخدى بالنبوة واسمها كذا وكذا وأما النبي
 بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفه انما احوال تنتم
 بانفساء الزمان من شخص معين وبهذا ادراكه اعلی احتلا فانه انما يراهم انما يستفاد
 اسرارها بالكتابة (ونما قلنا) انه طور رخصه فماد كره الامام لانه تعالى بان لم يعلم الجزئيات
 العلمية عند علمه كما يعلمها الجبراسما الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا يتفق في الخارج الا
 على معلوم دون ما عداه من هذا القدر يحصل التمييز الاشخاص وكذا يعلم أحواله وادعاه على
 وجه يتبينه كل منها عن الآخر وواقعات المعينة الا انه لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض رحال
 وهو مستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الا رؤسنتها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاله عن
 الدخول تحت الازمنة باهتدافا قد وصعته بل يعلم كالأشخاص والاشخاص وادعاهما
 بحيث يميزه عنده كل منها عن الآخر وهذا القدر كافي في اجراء أحكام الشرائع واحتجوا
 على الايرل ان ادراك الجزئيات المتشككة سواء كانت دائمة أو متغيرة انما يكون بالذاتية جمالية
 متجزئة وانما قول تعالى يجزئها بالكتابة لا يدرك بالذاتية جمالية وانما كان
 من تلك الالمادة كالمس فلا يكون مجردا عنها فتجرد انما هو هذا المحال (واجيب) بان لا نسب

[illegible]

اطر بأن الخلقة عن الاول ويرد هذا الجواب بجوه (الاول) حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع
 بالضرورة واختلاف المعلومات بوجوب اختلاف العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر
 لا يقال المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف المتعلق دون اختلاف العلم
 تجوز ان يكون صفة واحدة مدته عدد تعلقاتها بحسب تعدد العلاقات لا نقول ذلك لا يناسب
 رأى المعتزلة لان العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لاصفة ذات متعلق فلا يستقيم حل كلامهم
 على كونه صفة ذات متعلق (الثاني) أن شرط العلم بانه وقع هو الوقوع بشرط العلم بانه سيقع هو
 عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يمتنع ان شرطهما فضلا عن الثاني (الثالث) يمكن العلم بانه عالم
 بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من جميع الوجوه وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد
 ما يتوهم أن هذا الوجه انما يدل على تفسير العلمين بالاعتبار بالذات كما هو المراد اذا شئ
 الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار محجه ولا باعتبار آخر (وتحقيق كلامهم في علمه تعالى
 الجزئيات) هو ان الاشياء الزمانية التي لها متعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونه هو ما يكون تغيرا
 قدره بجمعا كحركة وما يتبعها فالله هو به منطبعة على الزمان بمنع وجودها بدونه او دفعها
 كالتكون والفساد او ما يكون محلا للتغير على احدى الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث ذاته
 ليس له ان يتحصل الا في الزمان او في طرفه لكنه له كونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد
 بدونه واما ما لا يكون تغيرا ولا محلا له كالبعد الاول والعقول المراقبة فانها ليست تغيرا
 ولا محلا للتغير فلا تتعلق لها بالزمان بوجه ولا يستقيم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر
 ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التي لها متعلق بالمكان ولا تتغير بدونه هو ما يكون له
 الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق او ما يكون حاله في تلك الامتدادات
 واما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حاله في كك اجردات فلا تتعلق له بالمكان ولا تستقيم
 الامكانية بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لم يكن تغيرا ولا محلا للتغير
 بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية
 فلا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه صفات خارجية للزمان بالقياس الى
 ما تختص بجزء منه بل كنسبة الى جميع الازمنة سواء في حركات من الازل الى الابد
 مع اومنة له بحسب اوقاتها العينية التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه
 تعالى بحسب اوصافه الثلاثة اسنى الحالته والمقتضى والاستقبة اليه ولا يلزم منه خروج
 بعض الاشياء عن علمه تعالى لانه عالم بكل ما بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون
 بعض الاشياء واقعا في الحال والماضي والمستقبل بالقياس اليه تعالى نعم ادراكه الاشياء
 في هذا الوجه لا يكون جليا ولا غائبا بل يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه تعالى
 في الحال او الماضى او المستقبل ولم يعلمه على هذا الوجه (ثم اما ذكره من انه تعالى لا علم
 بخصوصيات الجزئيات بل اعلم بها من حيث انها ماضية متحصصة باوصاف تختص بجلتها
 بوجه مجزئ وان لم يتبع نفس تصورهما ووجه العلم به بسماتهما جهلا من بعض الوجوه
 انه الى قول المعتزلة لو كبر مع انه مناقض لما ذهبوا اليه من ان الكل معلوم لواجب
 العلم بذاته والعالم العام بخصوصية العلم بوجوب العلم العام بخصوصية المعلوم وقد ينزله

ان ادراك الخيرات المحسوسة من حيث هي خيرية محسوسة وان كان المراد الادراك
ليس كما لا يظن لانه لو يجب ان يكون له ادراكه التام والتركيب فلا يحتاج في عدم
ثبوته لا واجب تعالى وان العلم بالذات لا يوجب العلم بالاول لا الاحتساس بتوادر الخيرات
المحسوسة من حيث هي خيرية محسوسة الاحتساس لا يمكن الا بالاحتساس المحسوسة لا علم ولا
تفاهل من دون هذا الاعتذار ان كون ادراك الخيرات المحسوسة محسوسة على ان الله سبحانه تعالى
هو في حقنا لا بالذات على الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلا حاجة للاحتساس في تحقيق
علمه تعالى المدرس لذاته كما لا يقتضي ادراكه لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هي ماهوه وكذلك
لا يقتضي ادراك ما يصف درجته الى صورة اخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واذ
كان ادراك كسرها من الاشياء بالصور التي تتصورها ونسختها ولا يحتاج في تدرك تلك
الصورة وادراكها الى صورة اخرى من غير تضاعف الصور فيقابل تدركها بذاتها كما تدرك
غيرها اجمع كبرها تصد درجتها بالمراد بابل بمشاركتها من غير تضاعف درجته في مجموع
الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركتها غيره الذي لم يصد درجته اولى ان لا يقتضي ادراك ما صدر
عنه الى غير ذاته الممتدة فيكون المدرس المحسوس لا الصورة المدرس وذاته له ليس بشرط في ادراكها
ولو كان شرطها ان تكون لذاته ادراك ذواته والاشياء الحاضرة لذاته ولو لم يكن حصول الصور
لنا من غير الحصول فينا الحصول في الادراك ايضا من غير الحصول فان الاول انما كان الحصول تلك
الصورة لذاته الذي هو شرط في العقل والادراك فاجب اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء
لعلمه القاعية في كونه حصولا لا بغيره ليس دون حصوله لذاته القاعية في كونه كذلك فالعقل
الفاعل لذاته هو لولاه الذاتة حاصله له من فـ يران تكون حالة فيه فهو عاقل لها من غير
ان تحس في فيه فاذا الواجب لذاته كما لا يريد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد بحسب اعتبار
المعبرين فكذلك وجوده للاول وتعمل الواجب اياه لان ذاته علمه لذاته مع لولاه الاول
وذلك له لذاته علمه لذاته لذاته المعقول الاول واتحاد العلمتين في الوجود مع تباينهما الاعتباري
يقضي اتحاد معلولهما في الوجود مع التباين الاعتباري بينهما ايضا فتعمل الواجب لذاته للعقل
الذي هو اول العقل لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستأنفة فحصل ذات الاول تعالى ثم
لما كان لا موجود يمكن الا وهو معلول الواجب الوجود وجب ان يعمل جميع الموجودات
الممكنة الوجود بما فيها من الصور الخاصة له التي تدرك بها تلك الموجودات الممكنة
ما ليس من مع لولاه لا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور
بصورة اخرى بل باعتبار تلك الجوهر والصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من
الازل الى الابد لولاه الله تعالى كل في وقته من غير ان يكون في علمه كان وكائن ويكون بل هي
حاضرة عنده في اوقاتها من غير لزوم محال من المحالات التي تدكر في كيفية علمه تعالى هذا
ما ذكره (ويرد عليه ما لا نسلم انه اذا ادرك الاشياء بالصورة ولم يحتاج في ادراكه الصورة الى صورة
اخرى امكن مصدرا موجودات اولى بان لا يقتضي ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته الممتدة
وانما يتم لو كان نطاق الحصول انشئ مجرد كافي في الادراك وهو ممنوع ولم لا يجب وزان
بكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين في الحقيقة ويكفي في الادراك الحصول

التماس في دون الحصول على العلم في حصول الشيء الذي كونه حصوله لا يتوقف
 حصوله لتمامه أن يكون حصول الشيء القابل لأخرى في حصول الشيء الحصول لا يتوقف حصوله لتمامه
 التماس في ذلك أن يكون العلم في الإدراك متعلق بالحصول لا يتوقف حصوله على حصول الشيء القابل وهو
 علم في العلم حاصل أنه يجوز أن يكون حصول الشيء القابل لأخرى في حصول الشيء الحصول لا يتوقف حصوله لتمامه
 ما يصدق عليه من الحصول ويكون العلم في الإدراك هو أحد العلمين لا الآخر فلا يلزم
 من كون متعلق الحصول للغير الذي هو العارض حاصل في ضمن المعروف الذي ليس معتبرا
 في الإدراك حصول الإدراك وقوله لو كان كون الإدراك محسلا بصورة الإدراك ومثاله شرط في
 الإدراك التماس أن لا يكون الإدراك في الإدراك لا يتوقف حصوله على حصول الشيء القابل وهو
 حصول الصورة والتماس في الإدراك في الإدراك على التماس في الإدراك لا يتوقف حصوله على حصول الشيء القابل وهو
 لجواز أن يكون كل من حصول الجرد لذاته وحصول الصفات القائمة له وحصول الصورة
 والتماس كافي في الإدراك ولا يكون حصول المعلوم كافي في الإدراك كافي في الإدراك
 لا احتمال أن تكون الحصة ولا في ذلك كذا في مخالفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة
 الأول شرط على البطل في الإدراك كافي في الإدراك في الإدراك كافي في الإدراك كافي في الإدراك
 عبارة عن وجودها لم يكن علمه تعالى بها متقدما بل ذات عام لا تتنازع تقدم الشيء على نفسه
 فلا يكون علمه تعالى ما يدخل في وجودها فيكون الأول تعالى فاعلا لا يطبع لا بالادارة مع
 أنهم لم يذهبوا إلى ذلك بل ذهبوا إلى أنه تعالى قادر مختار لأن قدرته واختياره لا يوجبان
 كونه في ذاته وإن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لأن فاعليتهم تابعة
 لا غرضهم ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطباع الجبرمانية وإن علمه تعالى هو عين إرادته
 وإنما يصح جعل علمه تعالى إرادة إذا تقدم على معلوله بالذات ومنشأ صدوره وأما إذا كان عينه
 فلا نسلم أن الإمام الغزالي رحمه الله تعالى قررا الجواب عن احتجاجهم على الدعوى الثانية بأنه لم
 لا يجوز أن يكون العلم صفة واحدة لها إضافات متعددة وأن يكون اختلاف المعلومات
 في اختلاف الإضافات دون العلم نفسه وأما قولهم أن الإضافة إلى المعلوم المميز داخله في حقيقة
 العلم وهو ما خالف الإضافة لاختلاف الشيء الذي الإضافة ذاتية له وهو ما حصل الاختلاف
 فقد حصل التغير فردد بأنه لو صح هذا لزم أن لا يعلم الأول تعالى ذاته لأنه لو علم الإنسان
 المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالإضافة إليها مختلفة فلا يصح
 العلم الواحد لأن يكون علما بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واختلافها
 لا تعدد فقط مع التماس إذا التمس ثلاث ما يصدق به من بعض العلوم والحيوان لا يصدق به
 العلم بالجماد ولا العلم بالحيوان لا يصدق به العلم بالسواد فلا يصدق به العلم واحد هو علمه بذاته مع
 أنهم لم يذهبوا إلى أن علمه تعالى بالاشياء عامة متوحد على واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته
 من غير مزيد عليه وأنت تعلم أن هذا الإلزام لا يرد على الشيخ فإنه ذهب إلى أن علمه تعالى صور
 متعددة بتعدد المعلومات مع أنه ممسك بهذا الحق على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث
 هي جزئية زمانية فاذكره من التقرير غير تام في الجواب وقوله فيوجب اختلافها لا تعددها مع
 التماس غـ يبرح قوله إذا التمس ثلاث ما يصدق به من بعض العلوم والحيوان لا يصدق به العلم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته

هذا ما ذكره الفيلسوفون وهو انما هو من نام (أما إذا) ولأنه مبني على الصياغة التي لا يتم إلا في
 النسبة دون ما عدل (وأما ثالثاً) فلأن الأرض لا يجوز أن يكون موضعها في الأرض في صورة الحركة
 لأن ذلك جوازاً له فهو ما إذا كان لا يستلزم جواز الحركة عليها وإن كان يكون ذلك في الوضع والحركة
 بحركة غير تلك الحركة تلك إذا كان الوضع معاً سواء كانت تلك الحركة طبيعة أو قسرية لا يقال
 لو انما الحركة عليها انما النظر إلى طبيعتها الكائنات عندنا بالنظر إلى ما هو متعارف حركتها بالنظر إلى
 طبيعتها باعتبارها عن انضمامها إليها لم تقدم حركتها أعني سكونها وبعدها وجوب الوضع لطبيعتها
 الأجسام فلو لم تحرك الحركة عليها لم أنجب الوضع بالنظر إلى طبيعتها هذا لحظنا أيضاً فان النصف
 من الفلك فوق الأفق والنصف الآخر من تحت فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر
 وانحركت بحيث لا تتغير أصلها فلا شك ان النصف القرواني من الفلك لا يقتضي طبيعة
 القوقبة ولا يأتي من الخفية وكذا النصف الثاني منه لا يقتضي طبيعة الخفية ولا يأتي من
 القوقبة ولا يلزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسطة في النظر إلى طبيعتها جوازاً أن يصير
 القوقبة في ثنائيات أو بالعكس وما ذلك إلا جوازاً لحركة طابعها السكون وجوب الوضع لطبيعتها
 لا يقتضي عن طاعة لا تقول لا نسلم ان مقتضى اقتضاء طبيعتها السكون وجوب الوضع لطبيعتها
 الأجزاء فانه لا يكفي في وجوب الوضع وجوب سكون تلك الأجزاء فقط بل لا بد مع ذلك من وجوب
 سكون ما اعتبر الوضع والحركة معاً وهو ظاهر فلا خلاف والقوقبة والخفية انصفي الفلك
 اعتباراً بمحض هذا الأصل له بل الواقع ان النصف من الفلك محاذ لنصف من الأرض ونصف آخر
 منه محاذ لا آخر منها والنصفان من الفلك لا يقتضي طبيعتها محاذاً لنصف في الأرض بينهما ولكن
 ذلك لا يستلزم جواز الحركة على الفلك بل يكفي في ذلك جواز الحركة على الأرض قسمها الأوسط
 ولا ينافيه ثنائيات على حالها (وأما ثالثاً) فليجوز أن يلحق بجزء من الفلك صورة متنوعة لا يشارك
 فيها جزؤه البكل فتكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقها أصلاً (وأما رابعاً) فلأننا
 لا نسلم انه يجب أن يكون في الأفلاك مبدأ وميل مستدير فإن الذي ثبت على تقدير صحة ما تقدم
 إمكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل إمكانه ولا يلزم من إمكانه
 وجود مبدأه بالفعل بل إمكانه (فان قلت) قد أقدم الدلالة عليه فيما سبق بأن المبدأ هو الصورة
 النوعية فإذا كانت محتملة في الفلك الموجود بالفعل يلزم وجودها فيه بالفعل والآن يمكن الفلك
 موجوداً بالفعل لا امتناع وجود الجسم بدون الصورة النوعية (قلت) كون المبدأ هو الصورة
 النوعية ممنوع اذ لم يثبت فيما سبق الا أنه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم
 أن يكون مبدأه هو الصورة النوعية الفلكية لجواز أن يكون أمراً خارجاً ما قبل من أن الأمر
 الخارج يجب أن يكون قاسراً ولا قاسراً ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت) لا يلحقون أن يكون المبدأ
 الصورة النوعية أو الأمر الخارج فانه كان الأول فلزم وجوده ظاهراً وان كان الثاني فكذلك لان
 ذلك الأمر الخارج يجب أن يكون قاسراً فيمكن التحريك القسري وقد ثبت عندنا ان ما قبل تحريكها
 قسراً فلا بد فيه من مبدأ ميل طبعي ولما امتنع على الأفلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ
 مبدأ الميل المستدير وبذلك يتم المطلوب (قلت) لا نسلم ان كل ما قبل تحريكها قسراً فلا بد فيه
 من مبدأ ميل طبيعي وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه (وأما خامساً) فلأننا

لا نسلم ان وجوده بمده الميل المستدبر في البسطة دل على انه لا عائق فيه عن ذلك وما يقال من ان
 الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا ولا يعوقه اعنه انما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة وأما
 في الطبع الذي هو اهم منه او الكلام فيه ههنا لا (وأما سادسا) فلا نالنا نسلم ان لا عائق عن
 الحركة المستدبرة الا ذوميل مستقيم أو مركب وانما يتم وانما يمتنع في الجسم وهو من نوع
 ولا نسلم ايضا امتناع وجود ما فيه ميل مستقيم أو مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت
 الا في الخدد (وأما سادسا) فلا نالنا نسلم ان وجوده بمده الميل وعدم العائق يدل على وجود الميل
 بالفعل فيه الجواز ان يكون هناك شرط توقف وجود الميل عليه ولا يوجب ذلك لانه ذلك
 ان شرطه ان ما ذكره من الدليل على ان الافلاك تتحرك على الاستدارة معارض بان الاجزاء
 التي يدور عليها العالم على تقدير حركته كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها وان القاطنين اللذين
 يكونان قطبي الفلك مساويان سائر النقط المفروضة فيه فكونه متحرك على وضع مخصوص
 وقطبين مختلفين ترجيح بالمرجح وربما اجابوا عنه بان ذلك المخصص لا مراعاة الى الحركة
 وان لا يعلم بعينه (هذا) ولو سلم ان الفلك يتحرك فلا نسلم انه لا جائر ان تكون حركته طبيعية وقوله
 لان كل وضع يتوجه اليه بالمتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه
 ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندكم لا يعدل غايته انه توجه الى مثله ولا نسلم
 استحالة (فان قلت) يمكن أن يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر
 لا يتوجه عليه وما ذكر وهو ان يقال المتحرك لا يستدارة يغلب بحركته المستدبرة وتضمنها
 ثم يتركه وهذا لا ينصوري فاقول الاراد لان طلب الشيء الملبس بتركه لا يكون الا بالاحتلال
 الاراضى لا توقف على الشعور والارادة (قلت) هذا ممنوع من بحركة المجرم علواني اسفل
 عليه فان أية نقلة تفرض في وسط المسافة يظهرها مجرى تلك الحركة ثم يتركه (فان قلت)
 ليس المطلوب فيما ذكر من المثال شيء من التوقف في وسط المسافة بل المطلوب بلغة
 هو الوصول في المير الطائفي ومن ضروريه مرور الجسم في حركته الى تلك النقطة (قلت) فكذلك
 فيما نحن به مدد يبرز ان لا يكون اوضاع المذكورة مطلوبة لطبيعة العالم بل يكون
 اوضاعا للموجب للحركة (فان قلت) الحركة ليست من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقة
 ارى الى الغيرة فلا تكون المطلوبة انتهابل لغيرها (قلت) لا نسلم ان الحركة لا تكون مطلوبة
 لانها اولنا لم ان حقيقة ارى الى غير فان هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على
 ذلك ولا يلزم من وجودها مع التادى دائما كون حقيقة ذاتا ولو سلم انها لا تكون طبيعية
 وانما لا نسلم انها لا تكون مرة قوله لان السر انما يكون على خلاف الطبع ممنوع
 اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة متمرة فانما الحركة المتحركة من مبدء خارجي
 سواء وجد له متحرك طبيعة تقتضي خلافه وله وجودا كرويا من ان العاد لم يلين الطبيعي لو
 متحرك بانهم يزعم ان كون الحركة مع العائق كمن لا يمتنع على ما عرف في موضع على انه
 لا يلزم من عدم كونها المستدبرة طبيعية لا يكون هي طبيعة تقتضي مباحثا لهذه
 الحركة المستدبرة ان تكون كانت المستدبرة طبيعية ردة كرون الافلاك المتحرك بها على ان
 تقتضي سائر الخبايا وتكون تلك الخبايا قسرية ولا نسلم ايضا انها لو كانت حركات قسرية

لكانت على موافقة الفاعل فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان الفاعل مفصلا في الافلاك وهو عنوع

(الفصل السادس عشر) في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء قالوا الغرض المحرك للسماء هو التشبيه باقول المفارقة لان حركة الملك ارادية لاسم وكل حركة ارادية فهي لغرض فان ايدسية تشهد بان الحركة الملازمة للسماء ارادية لا تنعاق الا بشئ مشعور به يرى المتحرك بالارادة وجوده اولي من عدمه وذلك الشئ هو المعنى بالغرض وما يتوهم من ان لنا حركات ارادية من غير ان يكون هناك غرض كحركة العايب بالهيئة والساهي والناثم (في جوابه) ان في العيب ضرر باخفيفا من الندة وان النائم والساهي انما يقعان لتخيل الماسة اوزالة حاله معلولة اوزالة ضرب وعدم تذكرة العايب والناثم والساهي لتخيل تلك العسايات لا يستلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شئ والشعور بذلك التخيل شئ آخر وانخفاض ذلك الشعور شئ ثابت يتوقف وجود الندة كره على جميعها ولا يلزم من عدمه عدم التخيل لجواز ان يكون لعدم الشعور بذلك التخيل او عدم المحافظة الشعور واذا ظهر انه لا بد للحركة الارادية من غرض فالغرض لا يخلو من ان يكون حسيا او عقليا لا جاز ان يكون الغرض المحرك للسماء حسيا لان كل غرض حسى فالداعي اليه اما جذب الملائمة او دفع المذاتة ولا يخرج عن هذين لان كل منصو وحس لا يكون فيه سبب ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصح ان يكون غرضا له باعثة على العمل بالضرورة فغذب الملائمة هو الشهوة ودفع المذاتة هو الغضب وهما عملان على الامكان لانهما مختلفان بالجسم الذي يتغير ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تتحرك ولا تنهم لغزول صورتها المجسمة الى صورة اخرى ولا تكون ولا تـ... لا تبدل صورها اذ رعية بعضها ببعض ولا تنمو ولا تقل ولا تتخلل ولا تتكاثف اذ تتغير اذ يربها زيادة ونقصانا ولا تستحيل في كفيهما من اشكالها واستدارتها بل لا يتغير فيها لا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها يبيها او الى لانها ليست بامكانات كون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان الاجرام الماهوية لا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لا غرض حسية فتبين ان يكون الغرض امر عقليا او ذلك الامر العقلي اما ان يمكن حصوله بالحركة او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنة عن تصور عقل لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها من العوارض المادية يستحيل ان تذكر نحو شئ محال ولان طالب المحال لا يدوم ابد الدهر اذ لا بد من اليأس عن حصول ما هو شأنه تنقذ الحركة ولا تستقر وهو محال لان الحركة ركز العاكية واجبة الدوام لانها حافظة للزمان الذي ينتج عليه عدم مسابقتها ولا حقائق معين ان يمكن حصوله بالحركة وحقيقة ما ان يكون ندا الى العالم العنصرى او الى نفسها او الى امر اعلى منها لا سبيد الى الاول راك اش ولا يلزم استكمال التكامل باله فيس اما على الثالث وهو ان يكون الغرض عاقل الى العالم لان العالم الى كماله وقد استفاد كمالا من السافل الذي هو ناقص واما على الاول وهو ان يعود الغرض الى اسافل فلان اصال ذلك الغرض الى السافل يجب ان يكون اولي بالقياس الى الملك والا لا يصلح غرضا له وحقيقة ما يستفيد العالم تلك الاووية من السافل باصالح كمال اليه على ان العالم انهمى

أحق بالنسبة إلى اجرامها التي هي في من أن تحرك لأجلها فإنها آتية من الفساد بخلاف العالم
المنصري وليس مجموعها بالنسبة إلى الاجرام المملكية قد يعتد به بل إلى واحد من الافلاك
فضلا عن مجموعها فتعين ان يكون الفرض عائد إلى أنفسها وحينئذ لا يخلو من ان يكون ذلك
الفرض نيل ذات أو نيل صفة لذات أو نيل شبه ذات أو صفة لذات لا سبيل إلى الاول لأن نيل
الذات لا يكون الا دفعة فمكان اذا نيلت وقت الحركة وهو محال لاستلزامه انقطاع الزمان
ولإلى الثاني لأن نيل الصفة لا ينصرف الا اذا انتقلت من محلها إلى محلها بالحركة وهو محال لما
تقرر من ان الاعراض يمنع عليها الانتقال فيكون العرض يمنع الحصول بالحركة وقد عرفت
استحالة كون الفرض كذلك وان لم تنفصل هي بعينها بل حصل ما يحتملها فان نيلت هي بل
شبهها والذات نيل فتعين الذات وهو ان يكون العرض نيل نسبة ذات وصفة فيكون للعالم
مشتوق موجود وهو بعين الشبه فالحال هو اما ان يكون نيل الشبه المستقرا في شبهها واحدا
باقيا دائما فيلزم اما الامر من ان ينقطع الحركة أو طالع الحسالات أو يكون نيل الشبه الغير
المستقرا في شبهها بعينه بحيث ينقص منه ويحصل شبه آخر ولا يحلوا ما ان ينقطع فوجهه بتعاقب
الافراد لا ينقطع والثاني بالوالا لزم وقوف العالم اذا المطالب شبهه مع رط النوع بتعاقب
افراد غير متناهية وهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث برأته من القوة أو
من حيث انه بالقوة والثاني محال لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون محالو فيكون المطالب
حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صدمات كماله برمتها فيكون للعالم
معشوق موجود بصدمات كمال غير متناهية لا يجوز ان يكون ذلك المعشوق المشبه به واجبا
والا يكون المشبه به في جميع الاحوال لا واحد لأن المطالب متى كان واحدا كان المطالب لا محالة
واحد وليس كذلك لان حركة الافلاك في جهة واحدة والسرعة واحدة ولا ان يكون حرما
ذلك بالكون والكون لا يكون حركة المشبه بالمشبه به بهمة متناهية في السرعة والسرعة
وليس كذلك لاعتقلا واحدا لما عرفت ان يكون المشبه به متولدا كثرته في العمل من جميع
الوجوه فانه بها انخرس التاكيد حتى لا يبقى شيء بقية القوة الاعلى معنى ان تلك القويوس
التاكيد تعرج في كل كمالها في العمل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمال ان المعك
لها شيء بالقوة في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لكانت علة لا مجرد اداة للكتابة ولم تنق بحركة
للكمال في ذلك حركة وقد عرفت ان ذلك محال بل عمل معنى انها القوة بدل التبعات وانما كمالها
كل إلى العمل والكمالات انخرج كماله إلى العمل دفعة بل على سبيل المدرج شبه بعد شيء فلا إلى
تبعات الكمالات الزمنية منها ما هو بحسب حده من حيث انه هو وهو انما كماله في الازمان
تبقى فيه القوة إلى العمل انما في القوة به غير ما هو منها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو
الارض من حرارها راعى فاء ذلك بالحرارها في الازمان كماله في الازمان من القوة
في العمل بعد ذلك التبعات في كونها العمل إلى العمل في القوة فتنقص بتبعات المذكور
كمالات متناهية في كل نفس من هذه القويوس فيكون منها ما في العمل منها القويوس في
وتشاكل الحركة منها في كل نفس في عملها وكل انما في سبب شدة الحركة في تدعيم
في حركة كماله في غير انقطاع في القوة في حركة العمل في كماله في الازمان

وهذا ظاهر ان ما ظن جماعة من اكابر الفضلاء ان الحكمة ذهبت الى أن حركات الافلاك مجرد
اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل لثلا يبقى في المثلثة في بالقوة وشئنا وعلمهم بان الواحد منا
لو أخذ ينفذ في زوايا الدائرة انان مقصوده أن يخرج أوضاعه التي بالقوة الى الفعل بعد
جاهل المجنونة ومن قبيح بل بعض الثن اذا الحكمة لم يذهبوا الى أن حركاتها مجرد ذلك بل طلبوا
للحركات الثلاثة بها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو أجل
وأعلى منها ونحقيقه ان العالم متحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركات الاوضاع الممكنة من
القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبهة الى لقول الى هي بالفعل من جميع الوجوه
ثم اذا زال وضع زال المثلث شبهة الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبهة
آخر فكلان نوع لوضع ينحصر في تعاقب الارضاع فيحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات
وبقبل بواسطة تلك المشابهات انخفض من مبدئه في الداربع سلاسل ساسية الحركات ثم ساسية
الارضاع ثم ساسية القشبات ثم ساسية الادراكات والكمالات والحركات والاراضاع كمالات
للجسم وأما القشبات وما يترتب عليها فهي كمالات للنفس (هذا) على أن تعاقب تلك الارضاع
يستلزم رشح الخبير على العالم السعوى بحسب احتلاف اوضاع الاجرام البهية بخلاف آثارها
في الاجرام السخاية ويقبح تلك الآثار من الحركات ما أنت خبير بمجملته وان لم يكن لتاسيع
الى الاحاطة بتعاضله فالان ذلك تشبهه بالمبادئ ياتخرج الارضاع الممكنة من القوة الى الفعل
في كونها بالفعل راشدا عنه الخبير على الساذجات ويقع السافل وان لم يكن مقصود من حركات
الافلاك قصدا كما عرفت لكونه مقصودا في عام حيث انما تشبهه بالقول وليس حال
الانسان المنفذ في روبا الداركنة فلا ورود ما ذكره من التشبيح ثم انه الاستعداد في ان
يحصل للنفس التعاكبية بسبب اخراها الارضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل
استعدادات يترتب عليها فيصان الكمالات دون النفوس الانسانية ههنا ما تخالفان بالحقيقة
فيهوران يكون استعدادها بمحصل الكمالات أقوى من استعداد النفوس البشرية فيتم
استعدادها بمحصل الكمالات باخراج الارضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل فتبيض
تلك الكمالات عليها من مضافات النفوس الانسانية ههنا ما تخالفه في كرواني ههنا
المسئلة (وجوده) ان الله لم ان الحركة العاكية ارادية وما ذكره واليه من التباين في
عرفت صفة ولو سلم فلا سلم لم يضر من غير الحركة ولم لا يجوز ان يكون له وضع من
الحركة وما قبل من ان حقيقة التناهي الى الغير لانه يكون صنوية لانه قد عرفت ما فيه
ولو سلم ذلك فلا سلم ان انعرض لا يكون حقيقيا قول لان له معنى اما اشبهات وانقضت
وهما محالان على الله لا قبله لا سلم استنادا الى ان الله لا يكون له اشبه جزائيه
المعرضة في الحقيقة واما اشبهه احواله فغير لازم ومن الحائر ان يكون له اشبهات غير متناهية
بحسب محددات غير متناهية كما جاز ان يكون له اشبهات غير متناهية من غير متناهية
على ان ما ذكره ان العالم لا يتغير ولا يمتد ولا يمتد كرت ولا يمتد لانه ليس بحال ملائمة
الى خلافها ان تم تافهية في المحدد الذي هو العالم الا ان من ماسواه في غير ذلك
مدعاهم ثم لا سلم امتناع طالب السال وما ذكره من ان الارادة المتناهية عن تصور شيء لانه

مجردة بحسب ذاتها من العوارض المساعدة في تعيين ان يكون نحو شيء محال في كلامه اقلها
 لا يقول عليه في المطالب العجائبية وكذا ما ذكر من ان طالب المحال لا يدوم ابد الدهر بل لا بد من
 التأسر عن حصول ما هذا شأنه فانه ليس يتيقن ولا نسلم أيضا امتناع استحکال العالي بالسافل
 ولا يجوز ان يكون للسافل كمال ليس للعالي فيستغربه عنه وان كان كمال العالي أكثر وما ذكرنا
 من ان العالم العنصري أحقر بالنسبة إلى اجرامها الثمينة من أن تتحرك لأجاءها فكلام
 خطائي ولا نسلم أيضا انه لا يكون الغرض نيل ذات قولهم بل الذات لا يكون الا دعة فووقت
 الحركة فيقطع الزمان وهو محال (هنا) لا نسلم امتناع انقطاع ارمان وقد تقدم في مسئلة قدم
 العالم ولو سلم فاعلم في الفلاس الا عظم لان الحركة المحافظة للزمان انما هي حركة نقط ولا
 نسلم أيضا ان المتشابه لا يجوز ان يكون واجبا (قولهم) والالكان التشابه في جميع
 السمات ويات واحد ما قلنا منوع ولم لا يجوز ان يكون الاختلاف لاختلاف اقوال بل في النوع
 أولاختلاف الكمال المشبه في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم أيضا انه لا يجوز ان يكون
 المشبه به جوهرا كبريا أو نفسا فلكية قولهم من الالكان كانت حركة المشبه به والمشبه واحدا
 في السمات والاسماء والاشياء قلنا منوع وانما يلزم ذلك ان لو كان التشابه في الحركة وأما
 اذا كان المشبه في كمال آخر لم يجرم انفسا اوله منعه فلا ولا نسلم أيضا انه لا يجوز ان يكون عقلا واحدا
 قولهم اذ يلزم حينئذ تشابه الافلاك في منهاج الحركة وسرعتها ووطؤها منوع اذ يجوز ان يكون
 لعقل واحد كمالا متعددة في تشابه كل فلك به في واحد من كمالاته فلا يجب التشابه في ذات
 فلا يثبت تعدد العقول كما روي (وقال الامام العزالي) نقول لهم ما ذكرناه من ان الغرض أعني
 التشابه بالعقل جامع لبا الحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات
 السكك إلى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع للعالم العنصري فهذه الاختلافات بالعكس فان
 كل ما ذكره من حصول المحوادث باختلاف الحركات من التليسات والتسديدات وغيرها
 يحصل بعكسها وأيضا يمكن لها الحركة إلى الجهة الاخرى فساها لا تتحرك مرة من جانب و مرة
 من جانب آخر فبما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمالا وانما قلنا ان يقول لهم ان
 يختصوا عنه بان اقتصود ببيان عرض الافلاك في حركات الارادة لا ببيان غرض اختيار
 الجهة وما ذكرناه لا يضر فيه هو المقتصد وغرض اختيار الجهة أمر لا تهدي العقول إلى
 اكتمال ذلك بل ما يدعى الاطلاع على جميع اسرار ملكوت السموات فان النفوس لانسانه
 التي هي في عالم العربة لا انعماس في كدورات الطبيعة وظلمات الهوى إلى اقطاع على جميع ما في
 العالم العنصري الذي هو أحقر وأحسن بالنسبة إلى اجرام الافلاك ونعم هو فلكية على
 جميع ما في الافلاك

والله اعلم
 في اربع عشر في ارض قولهم ان نفوس السموات مائة إلى جميع الخزيات
 المائة مائة من ومائة كرون ومائة كثر في المحال (قارا) جميع الارض كائنة مما تتحقق أو
 يتحقق زعموه فحق في السالفة في المبادئ العالية من العقول المجردة والنفس
 الباطنية أما انعماسها في العقول في الوجود الكلي وقد سبق في الكلام فيه وأما في النفوس
 الباطنية فحق في النفوس على رأس المائتين ادريس بالافلاك هو مجردة عنه هم وعلى
 الوهم

الوجه من جهة على رأي الشيخ أبي علي لا يثبت إلا فلاك نفوسا مجردة متعلقة بأجرامها كتماق
نفوسنا بأبداننا ونفوسنا متحدة في أجرامها أكة وتنا الباطنة التي ترسم صور الجزئيات فيها
الآن الانلاك ليدانهم لا تختص تلك القوة بجزء من تماثيلهم جميع أجزائها بخلاف الإنسان
فإن تلك القوة فنية في الدماغ وزعموا أن هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون
جميع المحادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فإن اللوح عبارة عن النفوس الفلكية واثباتها
بصور الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح لأن اللوح جسم - سطح من ذرة بيضاء
كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كاش في الحال كما يكتب للديان على الألواح لأن المحادث
الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التعديل أمور
غير متناهية على جسم متناهي المقدار وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث
بجميع ما فيه فلا تكون جزئياته غير متناهية فلا يستلزم في أن يكتب على لوح متناهي المقدار
جميع ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة كما نقول به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف النظم
بما هو كاش إلى يوم القيامة نعم لو قيل بكون المحادث بأجمعها حتى المحادث في دار الآخرة لا
نهاية مكتوبة في اللوح لم يصور اتساع الجسم المتناهي المتداع على المقوش الدائم على أعلى
سبيل التفصيل اللهم الا على ضرب آخر لا يقدّر على أكمة الله لقوى البشرية ثم إن أمام التناقض
رحم الله تعالى نقل عنهم حجة لا تساند هذا المدحوب محض هو أن حركة السماء ارادية مستندة
والحركة الارادية لا يكفي في وقوعها الارادة الكلية لأن الداع في الوجود جزئي - بين من
جزئياتها ونسبة الارادة الكلية إلى جميع الجزئيات واحدة فموقع هذا المذهب من دون أن
ترجم بالمرجح فاذا اندفع من ارادة حرية متعلقة بخصوصية الحركة الواحدة فلا ملامك ارادات
جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من زمنية معينة إلى نقطة معينة تحرك ذلك لا محالة وسورات
جزئية تلك الحركات معينة بالقوة المحركة معينة ضرورة فإن رادتها موقوفة على تصور هوان
الجزئيات المتعددة لا تدرك إلا بالآلات الحسية فان المسألة لا محالة تقتصر على امتداد
بذلك أن يفرض فيه حدود جزئية فجزئيات المسألة بها إلى أجزائها مع تلك المسافة فيقول
الوصول إلى آخرها أو لا يتم تعديل تلك الحدود واحد بعد واحد فينبعث عن كل تعديل ارادة
جزئية أفصل من تلك الحدود مع وصوله إليه تعنى تلك الارادة وينفذ غير بقية بكل ارادة بانها
حركة وجود كل حركة سببها الوصول إلى حدود كل وصول إلى - سببها - لوجود ارادة تفصلها
وهكذا إذا كان للفلك تصور محركات الحركة وأحدها الحائط لا محالة على يلزم من - من
اختلاف النسب مع الأرض من كون بعض أجزائه طالع توبه - غريبة - يكون بعضها في
سطحها قوم رفعت دهم قوم وكما يعلم لا يلزم من خلاف الله - التي تقع في الحركة من
التثليث والتدليس والتقابل والمقاربات في بدلات من محركات - ما هي - والمحادث
الارسية فتدلى إلى المحادث السحابية بأبواب واسطة أبواب طرفة واحدة أو أكثر بلحمة
وكن حاد - يرى - فلهذا ما حدث إلى أن يطلع السحاب في الحركة - ما هي -
التي بعضها سبب لبعضها فإذا انتهى إلى أب حداث جزئية إلى الحداث - ما هي -
للمحادث مسورة لأن تصورا المزموم - يلزم تصور لوزم - هو زار لوزم - إلى آخرها سلبية

وعدم احتياجها لحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع أسبابه لأن العلم بالماضي والآن كسيرة فعلها
 استلزاما للحركات الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع على ما هو غيبي وليس العلم بالماضي
 مطالعة علم الاطلاع على السبب الاول ولذا لا يوزن ما هو لازم في آخر السلسلة قال ولهذا
 رجحوا ان السام يرى في فومه ما يكون في المستقبل فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال
 ذلك البسادي الا انها مشغولة بالتفكير فيما تورد الحواس علم اما اذا وجدت فرصة الفراغ
 من ذلك اتصت بطابعها بما في طبع فيها من الصور الخاصة هناك ما هو الذي يتلك النفس
 من احوالها واحوال ما يقرب منها من الازل والولد والدم ان القوة المتجسلة التي من
 طابعها الحماكة تحس في تلك الامور بأمثلة تناسلها في الجملة فيعجز المدرك الحقيقي من الحفظ
 فيصاح الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته التعبير
 بتلك الصورة ورجحوا ان الذي عليه السلام ايضا طالع على التنبؤ بهذا الطريق الانبياء
 الانبياء عليهم السلام ادوتهم ورفاقها بالحواس المتباعدة لا تستقرها الحواس الظاهرة ولا يكون
 اشتغالها بتدبير المدن ما تعان اتصالها بتلك البسادي فلا يجرى يرى هو في نقطة ما يراه غيره
 في المنام ثم القوة المتجسلة تتلذذ ايضا ما رآه ورعا يبقى الشيء بعينه في ذكره ورعا يبقى مثاله
 فيفتقر مثل هذا الوحي الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة في الوجود المحفوظ ما عرف
 الانبياء الغيب في يقظة ولا منام (ثم) اجاب عما نقله بما حاصله انه لا يجوز ان يكون اطلاع
 الانبياء عليهم السلام على الغيب والاطلاع الذاتي في فومه بما يكون في المستقبل بتعبير ربنا الله
 تعالى ابتداء او بواسطة للثمن الملائكة من غير احتياج الى شيء مما ذكر (وأما) ما ذكره أولا
 فحسني على مقدماتنا ان طول ابطالها الكائنات زرع في مقدمات ثلاث منها (الاولى) قولكم
 ان حركات الافلاك ارادية وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق (الثانية) قولكم لا بد في الحركة
 الارادية من ارادة جزئية وتصورات جزئية للحركات الجزئية فانها غير متصلة اذ ليس للافلاك جزء
 عندكم بل هو متصل في نفسه وانقسامه ليس الا بحسب الوهم ولا بالحركة فانها واحدة بالاتصال
 فيكون تشوفا الى استيفاء الايون المكثفة لها ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية
 (قال) ولتأمل الارادة الكلية والجزئية مثلا لفهم غرضهم فان اكان للانسان غرض كلي
 في ان يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا يصدر عنها الحركة لان الحركة تقع جزئية
 في جهة مخصوصة بتقدير مخصوص بل لا يزال يتحدد للانسان في توجهه الى البيت تصور
 بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي سلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية
 للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي
 وهو ما لم في الحج لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعيين
 مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة
 فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تحارزه والحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد
 وجميع واحد وضرب واحد فلهي كهوى الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق
 وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى
 تحدد بسبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للركن مع تحدد القرب والبعد والوصول الى

صدر الصدور منه فكذلك كفي في التامركة الارادة الكافية (الثالثة) انه اذا تصور
 الحركات المجردة تصور انما هو اولى من تصور هذا السبب من علم وليس هذا الا كقول القائل ان
 الانسان انما يتحرك وعرف حركته يدعي ان يعرف ما يلزم من حركته من نسبة الى الاجسام التي
 فوقه وتحتة وجوابه بوجه الله لا يخفى على احد هذا ما ذكره (رحمن) فنقول لم نجد فيما وصل
 اليه من كتبهم دليلا على صحة اعل هذا المطلوب والذي يمكن لهم ان يقال ان النفوس الفلكية عالمة
 بالمبدء الاول بلت عندهم العلم بالمبدء مستلزم العلم بعالمه المبدؤ فتكون عالمة بجميع
 الحوادث لاظهار ترقى اليه تعالى في سلسلة لغاية ويحتمل ان يجعل على هذا الوجه قول الامام
 الغزالي رحمه الله تعالى في اثبات كلامه حيث قال ونفوس السموات مطالعة علمها الاطلاع على
 السبب الاول اه وجوابه مع ان النفوس الفلكية مطالعة بالمبدء الاول بحقيقة فان النفس
 الانسانية لا تعلم بحقيقة فلا يجوز ان تكون النفوس الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العلم
 بالمبدء يستلزم العلم بعالمه المبدؤ وقد سبق تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس
 الانسانية له تعالى بحقيقة اعلمها هو لا شتمها بما يقع من الاتصال بالله ادى العلية والانتقاس
 بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك (لانا) نقول لاننا لانعلم انه لا مانع
 في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يقع من المزاج من الشهوة والغضب والحرص
 والحقد والحسد والجور والام وغير ذلك على نفس ما يسمعه لا يوجب انتفاء ما تم الا اذا ثبت
 انحصار المانع في ذلك فاقول لهم اثبات ذلك هذا اذا قيل ان الافلاك نفوس مجردة (واما) على
 رأي المشائين فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة عندهم والنفس المتطبعة في
 المادة لا يتصور ادراكها له تعالى لان الجسماني لا يدرك المجرد (واما) ما ذكره الامام
 الغزالي رحمه الله تعالى فالفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمة بجميع جزئيات
 الحركات الصادرة عنها الصدورها عن الارادة (وجميع) الحوادث المجردة الارضية والسموية
 لازمة لها فيلزم من العلم بها العلم بثلث الحوادث وهو لا يناسب مذهب الفلاسفة ولا يصح نسبتها
 اليهم لان الحركات الفلكية وما يستند اليها من الاوضاع ليست عللا تامة بالحوادث ولا عللا
 قاعية لها بل هي معدن للحوادث يحصل الحوادث فيها وانما هي مدو وجودها هي المبادئ
 المغارقة والعلم بمعدن الاشياء لا يستلزم العلم بها عندهم اصلا بل انما يدعون ان العلم بالعللة
 التامة يستلزم العلم بالمعلول بل الواقع في كلامهم هو الاستدلال بكون حركات الافلاك ارادية
 على ان لها نفوسا شاعرة بما تفعلها لا متاع ارادة الشيء بدون الشعور به (واما) الاستدلال
 بكون حركاتها ارادية على كونها طائفة بجميع الحوادث فكلامه وما ذكره آخره من ان نفوس
 السموات مطالعة علمها الاطلاع على السبب الاول ولو ازم او لو ازم لوازمها الى آخر السلسلة
 ان ارادته الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو عادة
 لكلامه الاول وتكراره من غير زيادة فائدة وقد عرفت ما فيه وان ارادته الاطلاع على
 المبدء الاول على الاطلاق اعني الواجب تعالى فيرجع حاصلا له الى ما ذكرناه من الاستدلال
 وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة
 الكافية والتصور الكلي وغير ذلك مستدركة في الدليل وان التزم الاستدلال فلا وجه للجواب

من المبادئ جميع القسومات المستمرة التي لا تصل إلى الحد في التناقص أو التزايد أو التوقف
فإن الحركة أن لا تكون ممتدة بل هي الممتدة في الحركة الإرادية إلى تصورات غير متناهية ولا حاسمة
في تقرير الدليل على الوجه الثاني الذي من ذلك القدر من أصله أن ما ذكره من وجه الدليل
على أن قصة الوحي لا زال دليلها على أنها غير متناهية بل لا بد أن جميع الكمالات تأتي في الوجه الممتد
فإن حركته لا تقيده الغيب وأما ما به يجوز أن يكون غير متناهية في التناقص أو التزايد بل من
الملائكة كما يمكن فرضه بحاله الآخر وجهين (أحدهما) وهو الواقع لا يصلح إلا باللام هو
أن يكون له اطلاع على جميع المحوادث وكذا المال في النائم (وثانيهما) وهو الواقع لا يصلح
الاستقامة هو أن ما ذكره لا يدل على كون النفوس القائمة على ما كان في ذلك أن يكون
مجرد من الحركات طالما هو متصل بالنفس به عند تحلها عن علائق البدن وتوابعه سواء
كان ذلك مجرد تعاقب الأفكار العقلية لا يمكن الاستغناء عن ما ليس كغيره ويتبع
كلها ثم أنهم يكونون قصة الوحي من فروع كون الحركات قائمة بجميع الأنبياء لأنهم
يستدلون بقصة ما روي بالوحي على كون النفوس القائمة بجميع الحوادث وفروعها
الحركة المستندة والمستقيمة أنه لا بد في الحركة المستقيمة من تحيل الأجزاء التي في المسافة شيئاً
بعد شيء ومن إرادة الحركة في كل منها بخلاف المستندة فانه يكفي فيه تحيل واحد وإرادة واحدة
بناء على أن الحركة المستقيمة من مبدء معين إلى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة
بأن تتحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وأن تتحرك على خطوط أخرى مائلة عن الاستقامة
إلى الجوانب أو الساعات أو كذا الحركة من كل حد إلى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبدأ والمنتهى
فلا بد من تحيل الأجزاء التي تقع الحركة عليها شيئاً بعد شيء وإرادة الحركة فيها من حد إلى آخر على
وجه مخصوص أم لا يلزم الزحان بالمرجح (وأما) الحركة المستندة فانه يمكن تدوين القاطنين
والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج هنا إلى تحيل الأجزاء أو الإرادات مرد عليها أن
ما تقرر عليه الحركة إما أن يكون تحييل كل واحد من الحدود والأجزاء التي يمكن فرضها في
المسافة أو تحييل بعضها دون بعض والأول يستلزم أن يكون التحريك تحييلات وإرادات غير
متناهية لأن المسافة قابلة للقسمة إلى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الأمر بخلافه
عند حركته الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزئ فلا يخفى
في أنه ليس بالمتحرك في مسافة فرسخ مثلاً تحييلات وإرادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة
والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد إلى شيء من أجزائها لأنه إذا جاز
ذلك في بعض المسافة فلا يخفى في كلها أو لا يلزم الزحان بالمرجح والحق أن الحركة من المبدء إلى
المنتهى أمر بسيط لا انقسام فيها أصلاً فيكون في صدورنا تحييل المسافة بأمرها جازلاً وإرادة
الحركة عامها ولا حاجة إلى تحييل الحدود المفروضة عليها أو توجه القصد إليها خصوصاً إذ ليس
هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تحييلات وإرادات لبعض
الأجزاء فذلك لأسباب أخرى اتفاقية واقعة في تلك الأوقات لا احتياج الحركة إليها نعم إذا انقطع
الحركة

الحركة التي لا تصل إلى المصداق كما تنقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلهذا لم يكن ذلك
الخدم من تصور تصور رادة أخرى لأنها حركة أخرى متباعدة في الوحدانية التي قبلها (وأما)
منه لا تتعدى العقائد بل أنه إذا تصور الحركات تصور في تصور رادة فأن أراد أن يحدد تصورات
الحركات لا يستلزم تصور رادة أخرى لأن ذلك من لا يشبهه فيه لكنه قدح في ما ذكره من الدليل
لا فيما ذكره الحكماء لأنهم لا يدعون ذلك بل إنما يدعون أن تصور الحركة مع جميع ماله مدخل
في وجود تلك الحركات ويجب تصور رادة أن تصور الحركة مع جميع ماله مدخل في وجود
تلك الحركات لا يجب تصور رادة بل من هذا لا تقول القائل أن الإنسان إذا تحرك وعرف
حركته يدعي أن يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم أنه استبعد كون النفوس الفلكية
طائفة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال وكيف يجمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من
غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا لأن الأعداد هائلة ولا غاية لا حادها ثم ترقى من الاستعداد إلى
إدعاء الضرورة في استحالته بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليأمن من عقله وأنت
تعلم أن الاستعداد لا يوجد في مثل هذا المقام ودعوى الضرورة لا تتم في محل التراجع ثم ادعى
أن الغالب على الظن أن النفوس الفلكية من نوع النفوس الانسانية وإن لم يكن غالباً على
الظن فلا أقل من أنه محتمل عند العقل ولما لم يجدوا النفس الانسانية أن تدرك أموراً غير متناهية
على سبيل التفصيل دفعة أحفل عند العقل أن لا تكون النفس الفلكية أيضاً لها وهذا
يظهر دعواهم القطع بحاقعة جوابه وإن زعموا أن النفس الانسانية من شأنها أيضاً أن تدرك
جميع الأشياء إلا أن شأنها بعارض البعد من بعضها عن ذلك ولا مانع في النفوس الفلكية
منعاً لعدم المانع في النفوس الفلكية ولم لا يجوز أن يكون لها مانع كشأنها بعد ادعاء
العالمين وغير ذلك مما هو أحل وأعلى من دعواهم وانتفاء الموانع التي في الدليل على انتفاء الموانع
كلها إذ لم يثبت انحصار المانع فيهم بمنعنا وأول هناك مانع آخر يمنعها هذا كلامه ولا يلتبس
على ذي مسكن أن هذا الكلام لا يقدح في شيء من مقدمات الدليل ولا يصلح معارضة للدليل
أيضاً وليس معنى الاحتمال هنا إلا أن العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلامه
الاختلاف وعدمه على السواء وهذا لا يثبت خلاف مطلوبهم أعني كون النفوس
الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف النفوس الفلكية والانسانية ليس
من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع بعدم القطع بالمدلول فان تم دليلهم ثبت مطلوبهم
ولا يقدح في ذلك الاحتمال وإن لم يتم فلا اعتراض هو منع المقدمات التي يتطرق اليها الشك أو
النقص أو المعارضة وليس ما ذكره شأنها وإن جعل ابتداء دليل على أن القول بأن النفوس
الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لا تتناهي لا يقطع به فإن القطع به معنى على القطع
في مقدمات العقل بها بل يظن أن الأمر على خلافها أو يتردد بينهما وبين نقيضها وهي أن
النفوس أعني الفلكية والانسانية هي المفتان في الحقيقة وإنما قيل أنه مبني عليه لأن النفوس
الانسانية لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلو لم يقطع بقوله فما
في الحقيقة بل جازع عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بها
لأن ترك أفراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن به متع مع أن الحكماء ادعوا القطع في

أن النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لا تفتأ هي رتبة المنع عليه بالانحطاط أن
القطع بأن النفوس الفلكية عالمة بما يقضي على القطع بتخالف النفسين (قوله) أذا النفوس
الإنسانية لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير متناهية على دليل التخصص بل دفعة ممنوع لا يذله
من دليل وعدم اطلاعها على الوقوع لا ينفي الامكان فيمكن كون ما ذكره آخر من أنه يجوز
أن يكون للنفوس ما يمنعها من الاطلاع على جميع الحوادث خارج جاعن قانون الملاحظة. إذا
أخبرنا كلام في هذه الزاوية في الالهيات ويتلوه القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات

في الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجوب الافتراض والتمسك بالاشياء بين الاسباب
العادية والمعدية ذهبت الفلاسفة إلى أن لطبع شع الاجسام آثاراً وأفعالاً في موادها كالحرارة
المخالصة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد أخرى أيضاً كالاحتراق الخاص في
القطن من النار وأدوية مواد غير هواوية الكيفيات الخاصة منها في موادها ككساد صورة
النار لمادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية. وتلك الطبيعيات قد تكون
علة تامة ما انفردت بالآثارها وقد تكون علة ناقصة تحتاج تلك الآثار في حصولها عن تلك
الطبيعيات في أمور أخرى تظم إليها من الشروط والارتباطات فإحصاءات تتم العلة ويحصل
الآثر من غير تلك وأذا تم استعداد المادة لقبول صورة أو عرض بواسطة الأمور المعدة حصل
فيها ما استعدت هي له من صورة أو عرض إذ لم يدور تمام في قاعابته لا يخل هناك ولا قصور في
فيضه ولا تفاوت الأمن جهة القابل فلا يتصور التخالف حينئذ لعدم القابل والفاعل وإذا لم
يحصل استعداد المادة لم يمنع حصول المبيض لامتناع حصول المعلوم بدون العلة التامة لا كما
زعم بعضهم من أنهم أنكروا إمكان عدم حصول الشيع عند الكل وعدم حصول الريح عند
الثرير وعدم حصول الاسماء عند تناول الدواء المسهل كحب وما ذكر من الكل والثرير
وتناول الدواء المد هل استعلا تامة لما يترتب عليها من الشيع والريح والاسماء فانه يجوز
أن يتراق الأكل من المعدة إلى الامعاء دفعة من غير نهضام في المعدة فلا يحصل الشيع وإن
يحصل في المسار يقاسد مد تمنع نفوذ الماء إلى الكبد فلا يحصل الريح وإن يحصل في البطن
قوة قاهرة لقوى الأدوية الملهة فلا يحصل الاسماء إلى غير ذلك بل هي أجزاء من العلة التامة
فإن اتفق وجود سائر أجزائها على التامة مع ما ذكر من الشرط والكل رتبة تناول المسهل ترتب
وحدده على ما ذكرناه من كونه متتابع لتخالف عن العلة التامة والانحلال (قال الامام الغزالي) وعلى هذا
الاصل ينرا أنكار بعض المجهزات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام كوقوع في النار
من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها. والله المبرر على حقيقته وقاب لهؤلاء العلماء وأحياء
المرئي وأولوا ما وقع في القرائن الجنية. ومن أمثلة ذلك كقولهم أحياء الموتي بإزالة موت
الجهل بعبادة السلم والغف للعصاة بغير المحنة بزيادة الحجة الخفية لظاهرة على يده وسعى عليه
الصلاة والسلام شيع المتكبرين إلى غير ذلك فمقتضى فهم أولاً أن يخرج من أن الطوائف حال تامة
أما بانه رادها أوجب موت تظم إليها من وجوب الشرائط والارتباطات فإحصاءات تتم العلة ويحصل
الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم الا انه قد تترتب دائماً أو كثيراً بين ما تترتب عليه عللاً
ربيعاً شيعاً فلهذا ولدت ومن أمثلة ذلك كقولهم أن شرب الخمر على الشيء دائماً أو كثيراً

وهو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز أن يكون المبدؤ آخر عاقبة بخلاف الاحتراق
 حقيق بمسألة النار من غير أن يكون لمسألة النار دخل في الاحتراق وكذا في جميع المترتبة
 (وأما القول) بأن المبدؤ لا يتصور فيه اجراء العادة بناء على أنه موجب بالذات لا قاعلاً بالاعتبار
 واجراء العادة انما يتصور فيها هو قاعلاً بالاخذيار فقد عرفت فساد معناه في صواب الكتاب ثم
 نقول لهم ماذا كرمتم من الاستعداد ووجوب القبض عند قيامه وانه متناه بدونه مسمى على كون
 المبدؤ موجبا بالذات وقد فرغنا عن ابطال دليلكم عليه في ما سبق لا يقال لولا يتوقف وجود
 الامر على الاستعداد لما خرج ما بان الكتاب التي في حجر تئالم تنقلب اناسا فضلاء ولا وافي الميت
 لم تنقلب ذهبا أو فضة لاننا نقول أولا ماذا كرمتم ترك الالتزام فان المواد العنصرية مطبوعة عندكم
 للحركات الفلكية والاضاع التي تحدث بها ذهبي ما اذا استعداداتها بالصور والاعراض فمن
 الجائز أن يحدث وضع غريب فلا يكتفى بالحدوث مثله في ألوف من السنين يقتضى حصول
 الاستعداد في مواد الكتب التي في حجر تئالم قول صورة الانسان وفيه وادأ وافي الميت بحصول
 الصورة لذمية وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه ببرهان قاطع وثانيا بان العلم بعدم الانقلاب
 ليس بمقتضى العلم بتوقف وجود الامر على الاستعداد حتى يلزم من انتفاء ثلثه عاؤه فان
 الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بدم الانقلاب بل يجوز مجزوا الانقلاب عند دمهم من جهوه
 ونصبوه الى المجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقف حصول الامر عليه بر هو علم
 ضروري بخلقه لله تعالى فيما عند استقرار العادة بها فان نرق المدة الى العادة بما يقع الانقلاب
 في زمان نرق الامادات سبب هذه العلوم عن العقل ولا يتخللها على ان ما كرمتم من ان حصول
 الامر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بدونه ويتع تخلفه عند تمام استعدادات المادة على تقدير
 تمامه لا يصلح وجهه الا بكار المجرات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام والاسلام لم يربط
 التواتر فان نفس النبي عليه السلام لا تارة والاسلام لم يربط في الاحكام العنصرية و
 هيولى الاجسام العنصرية مطبوعة لها على اعترافكم وحيث لا يجوز أن يستعمل للآثار بواسطة
 تصرف نفس النبي فيها صفة ما نفعه لثبوتها في بدنه مع بقائها على حقيقة اختصاصه أم يحصل
 له بدنه صفة ما نفعه لما تميز انسانيه فان ان ترى من يطلى بدنه بالحق ثم ينعقد في نزول وفدة لا تبار
 فيه وكذلك ترى القصة تعكس في بعض الامثلة بمهولة الصبغة ثم تقرب من الذرقة على الذر
 بذلك الرطوبة وتشتعل ولا تتحرق النعمة والاسلام لم يربط ما ذكرناه بكونه وليس ان كان
 المحصم لائق ابراهيم عليه السلام في النار بعد الاحتراق الا ان قيل نكر ما ذكرناه وكذلك
 قلب العصا بمائنا واجاء الموتى فاننا لم ان العنصر الذي تخرجت وتفاعلت راسا تعدت لقوم
 الضرر الثمائية حصل من النبات ثم تفسخ في ماء عند كل حيوان وسنة ثم تفسخ
 الدم من النجم ينصب الى الرحم فيحصل منها استعداد الصورة الحيوانية بدو بعض من مبدؤ ثمة
 حيوانا (وأما) ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق فلا علم اياه واول
 هناك طويلا آخر لحصول استعداد الصورة الحيوانية لانه لا يحصل له الا بالاسماء في نفسه
 النبي عليه الصلاة والسلام في أقرب مدة فاننا ترى ان بعض المبدؤات كما يحصل بالذات لا يحصل
 بالذات أيضا كالجمجمة المتروكة من الشعر ذاق في الماء راكد وبقى فيه رهنا لحواسه

المتساكن اذا دقت بعينك كل واحد منهم وان شئت انزل اربابا من ارباب
 المتولد من النيران والعنبر المتولد من البسائر مع حصولها بالسؤال ايضا وتذكر
 حصول بعضها من المواد العنبرية في اقرب مدة كالصندل الذي قيل في النظر في بعض
 الاوقات فان استعدا مادته قبل صورته يحصل في الحق مدة يسيرة اذ من المعلوم ان الارواح
 الارضية المجتمعة على النار لان حصل فيها صورة الصندل لا ثابت في الجوهر معتد بها فقلت
 ان طريق الاستعداد مختلف لا يصحها القوي القوية ولا تنحصرها فمن أين يعلم بقضاء
 الاستعداد في مادة العصار ومادة ثابت لقول الحية حتى يخرج بعد انقلاب العصار عما لا يعدم
 حصول الحية في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما لا يكره هذا الاصل في الحوصلة والاس
 بالوجودات العالية والذهول عن اسرار الله تعالى في الخلقة ومن استغنى عما شأب العلوم
 لم يستغن عن قدرة الله تعالى بما يحكي من بجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام بحال من
 الأحوال (لا يقال) لو جاز انقلاب العصار عما لا يكره انقلاب الجوهر عرضا او بالعكس اذ ليس
 في العقل استحالة أحدهما أدنى من استحالة الآخر لانه قول انقلاب العصار ما لا من قبيل
 انقلاب المساه هو ان يمتد مادته مشتركة تخلف صورة أحدهما وتلغى صورة الآخر ولا نزاع
 في جواز ذلك بخلاف ما ذكرنا اذ ليس بين الجوهر والعرض مادة مشتركة هي جزء منهما حتى
 يمكن الانقلاب بان يتخلل صورة أحدهما ويلغى صورة الآخر والانتقال في هذا لا يصح
 الا بان يكون أحدهما ما عينه هو الآخر واستحالة ذلك ضرورة وفد في نفسه هاهنا بان
 الجوهر اذا انقلب عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض فلم ينتقل أحدهما الى الآخر بل
 انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم يعدم بل ووجد مع العرض فلم ينتقل ايضا بل انضاف اليه
 أمر آخر وان لم يعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب ايضا ونحن لم نرى كتب أحد
 من الحكماء الذين يعتقدون ما يدل على انكار أمثال هذه المجزات لكن البعض من عوام
 المتفلسفة وهمجهم الذي يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار أمثال هذه المجزات بل كل
 ما كان على خلاف العادة المألوفة والمذاهب المطردة وغيرهم من ذلك التميز عن العوام في عدم
 الاعتراف بكل ما يقال ورؤيتهم الشيخ ابو علي قد استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم حيث قال
 اياك وان يكون غير لئعن العامة هو ان تكون منكرا لكل شيء فان ذلك طافش وبجور ليس
 الخرق في تكذيبك ما لم تعرف امتناعه بانهم هان دون الخرق في تصديقك بما لم يعم بين يديك
 يدته واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة احتمالات
 على غرائب نعم يلزم على اصولهم انكار انشقاق القمر لا امتناع الخرق والحركة المستقيمة
 عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكره في أمر المجزات ههنا هم قالوا ان لافسوس
 الانسانية اطلاعا على الغيب في حال المنام وليس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك من
 نفسه بتجارب أوحية النصديق الان يكون فاسد المزاج وقاصر قوى التخيل والتدبر
 وليس ذلك الاطلاع بسبب الفكر اذ الفكر في حال اليقظة التي ههنا أمكن يفهم من
 تحصيل مثل ذلك فكيف في حال النوم بل بسبب ان النفوس الانسانية لها مناسبة جسمية
 الى المبادئ العالية المنتهية بجميع ما كان وما سيكون وما هو كاش في الحال ولها أن تنصل بها

اتصالا روحانياً وان تقدر بها هو من اسمهم الجمال. ثم قد هي له الآن ان تخلص بالحواس
 الظاهرة والباطنة وان تقدر ان تقدر بالبدن وما فيها من اتصالها بالحواس والاشياء
 من اسمهم فم الان ان تتصل النفس ببعض افعالها المتغيرة عن الاتصال بغير ذلك الاقبح وليس
 له ان يزل الى ازالة عوائق النفس بالكيفية عن الاتصال من عوائق المادى العالم لان احد
 العالمين هو ان تتصل النفس بالبدن ولا يمكن ان تزلها عن ذلك ان بالكيفية ما دام
 البدن صالحا للبدن بها الا انه قد يمكن احد الشاغلين في حالة النوم فان الروح تقدر الى ظاهر
 البدن بواسطة الحواس وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانشغال ويحصل الادراك
 بها وهو ما يحتمل ان يكون في الحقيقة وتتصل النفس بتلك الادراكات حينئذ ما اذا تتصل النفس بالروح
 الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بما يتصل به اليها فتعطى هذه الحواس وهذه
 الحالة هي النوم وتعملها بحيث احدثت في النفس عن الاتصال بالمادى العالمية والاشياء
 ببعض ما فهم اقتضت حينئذ تلك المادى اتصالا روحانياً من اسمهم في النفس ببعض ما تتصل
 في تلك المادى مما لم يحدث في لان تكون من تشبهه كالمادى الحوى بعضها به بعض فانه
 يتصل في بعضها بما يتصل به مما يتصل في البعض الآخر والقوة المتخيلة له بحيث محكية
 لما يروى عام افكاره في تلك المعاني التي تشبه في النفس بصور غير مناسبة لها ثم تصبح تلك الصور
 المحزنة من طبيعة في الحس المشترك فتصير مشاهدته هي الرؤيا الصادقة ثم ان الصور
 التي تتركها القوة المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك المعاني المنطبعة في النفس حتى لا يكون
 بين المعاني التي ادركتها النفس وبين الصور التي ركبها القوة المتخيلة تفاوت الى ان المحكية
 وانجزية كانت الرؤيا يلغى عن التعبير وان لم تكن شديدة المناسبة لانه مع ذلك يكون
 بينهم مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا بحاجة الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال
 الى المعنى الذي صورته المتخيلة لتلك الصورة (واما) اذا لم يكن بين المعنى الذي ادركته
 النفس وبين الصورة التي ركبها القوة المتخيلة مناسبة اصلا لكثر التقلبات المتخللة من صورة
 الى صورة الى ان ينتهي الى صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فهذه الرؤيا
 من قبيل أضغاث الاحلام ولهذا قالوا الا عاقل على رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتها المتخيلة
 قد تعودت لالتقلبات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف
 باختلافها غير يسير فان ترى النفوس البشرية متفاوتة في طر في الزيادة والنقصان وتفاوتها
 متصاعدا الى النفوس التي تدرك النظريات الكثيرة بالحواس في اقرب زمان من غير ان يعرض
 لها غلط ومتسار الى الباطل الذي لا يكاد يفقه قولاً فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة
 قوية امامه كمنسجمة واما اجلية بحيث لا تشغلها الحواس ولا تستول عليها بحيث تستغرقها
 وتمنعها عن شغلها بل تدفع لقوتها النظر الى جانب العلم وجانب السمع فجميعا كما يقوى بعض
 النفوس فيجب مع في حالة واحدة بين العلم والكلام والسمع وافعال اخر غير ذلك
 والا كثرون عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وامثالها وتكون قوتها المتخيلة بحيث تقوى
 على استخلاص الحس المشترك عن الحس الظاهر فيقع لئلا هذه النفس في البقعة ما يقع للناظرين
 من الاتصال بالمادى المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان وماهية يكون من المعانيات

وتزول الاثر منه الى عالم القبول ثم منه الى المحسوس المستترك حتى انه ربما جمع كلاهما متطوعاً
من هاتف أو شاهد من غير ايجاد في اكل هيئة واجل شكل يخاطبه فيسامح به من احواله
وأحواله ما يتصل به فان كان لا تتفاوت بينهما في هذا الاثر الحزقي وبين المعاني التي ادرجتها
النفس الناطقة الا بالكتابة والمجزية كان ذلك وجهاً من وجهات الاثر كان يحتاج الى التأويل
(ثم) ان تصورات النفوس قد تكون اسباباً لحدوث الحوادث من غير ان يكون هناك سبب
من الاسباب الجمعيّة مثلاً ان الغم والغضب يوجبان مخوفة المبدأ وتصور السقوط من
شخص عثماني على جذع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصور العفة يوجب العفة وتصور
المرض يوجب المرض في بعض الاوقات واذا كان كذلك فلا بد من سبب يمتدح به بعض
من النفوس الانسانية القوية جدا فتدرك ان قناساً بالانسان في النفوس بالحفا في اول اجل
مراج أصلي بسببها يتهدى تأميرها وتنفذ في الاجسام العنصرية كما تؤثر في بدنها ويكون
لغرض قوتها كأنه نفس مدبرة لكل العالم العنصري اوله من قطيعها المواد العنصرية وان
كانت غير حادثة فيها كما ان اعضاء بدنها تطيعها وان لم تكن حالة فم احدثت عنها انهالات في
حالة الكون والفساد والزلزال والصوفانات والخفاف وتصورها في جوارحها والجماد حيوانا
الى غير ذلك من خوارق العادات المتقولة عن الانبياء عليهم السلام

في الفصل التاسع عشر في تبيينهم عن اقامة الدليل على ان العنصر البشري مجرد عن
المادة ذاتها وهذا الذي كثر في النفوس مجردة وان لم يتخلل شيئاً من اصول الاسلام بل بعض المحققين
من علماء الاسلام كالامام العزالي وابي القاسم الراغب والحلي وأكثر من باب المكاشفة من
المتصوفة ذهبوا اليه الا ان المفهوم وديان ضمني أدلتهم ورد دعوىهم مع معرفة ذلك بمرور دلالة
العقل من غير ان يتعنه بالشمع القويم (واحتجوا) عليه بوجوه (الاول) ان بعض المعنويات
ليس بمقدم الى اجزاء متباينة في الوضع والا كان كل معقول منفصلاً الى اجزاء متباينة في
الوضع فينبغي ان يكون منقسماً بالفعل أو بالقوة فان كان مقسماً بالفعل كان ذلك الاجزاء
المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وكل حاصل في العقل معقول والغرض ان كل
معقول مركب من اجزاء متباينة في الوضع فتكون تلك الاجزاء مركبة ايضاً من اجزاء متباينة في
الوضع وهكذا فيلزم ان تكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم ان
يكون لذهن محيطة لا يتناهي دقة وانه محال (لا يقال) انما يلزم ذلك لو كان معقولاً
بالذات وبما لا يتناهي في الوضع انما يتناهي في الوضع بالذات وبما لا يتناهي في الوضع بالذات
(لأننا) نقول تعقل الشيء بالذات مع سبق بتعقل الوجه وذلك الوجه ان كان معقولاً بالذات فكذلك
لحم القاسم في تصورات الوجود فيلزم امساح التعقل وهو باطل وان كان معقولاً بالذات
واعرض ان كل معقول مركب من اجزاء غير متناهية في الوضع بالذات وبما لا يتناهي في الوضع بالذات
دقة على تقدير جودها بالذات بالذات لان كل كثرة باعمل سوء كانت متناهية أو غير متناهية
قالوا احداً على وجودها لان تعوم الأكثر غشاها وبالاتحاد والحد من حيث هو واحد غير
مقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لان اجزاء متباينة في الوضع بالذات وبما لا يتناهي في الوضع بالذات
لا بد من اجزاء متباينة في الوضع بالذات وبما لا يتناهي في الوضع بالذات وبما لا يتناهي في الوضع بالذات

للكائات الأجزاء ما حصل به بالفعل هذا بخلاف ولا إلى الشئ لانه حيث لا تكون الصورة العقلية
مشابهة لأجزاءها في تمام المشابهة ولا لثلاثان كل واحد من تلك الأجزاء حاصل في العقل كحصول
الكل وان حصول المشابهة بحقق بحصول واحد منها ولا معنى لتعقل الذي لا حصول ما هيته
في العقل ففي الجزء الواحد كدماية من الأجزاء الأخرى المعقولة فتكون الصورة العقلية
معروضة للزبادرة نقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ومع ذلك فالماطلوب حاصل
لان النفس بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم في المعقولات ما هو غير
منقسم الى أجزاء متباينة في الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم الى
أجزاء متباينة في الوضع والالزام انقسام تلك الصورة لان انقسام المحل الى أجزاء متباينة في الوضع
يوجب انقسام المحال كذلك وكل جسم أوقوة جسمانية ينقسم الى أجزاء متباينة في الوضع
فالنفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية فتكون مجردة وهو الماهية هذا غاية ما ذكر في تقرير
هذا الدليل (وجوابه) لاننا ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز أن يكون منقسما
بالقوة الى أجزاء متباينة في القوة فلو لم تكن الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان (قلنا) ان
أريد انه يلزم أن تكون الصورة العقلية معروضة لها بالذات فلا نسلم ذلك ولا يجوز أن يكون
عروضها لها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض لها حقيقة وان أريد أنه
يلزم أن تكون معروضة لها بواسطة عروضها لها أعني النفس فسلم ولكن لانقسام
الصورة المعقولة يجب أن تكون مجردة عن مثل هذه العوارض بل الواجب مجردها عن مواد
جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها (وأما) قولهم ومع ذلك فالماطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة
واحد بالفعل الخ فليس بشئ إذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة
الى أجزاء متباينة في الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الأجزاء فإن يكون
محلها منقسم في ذاته الى أجزاء متباينة في الوضع (ولو سلم) ان بعض المعقولات غير منقسم
فلا نسلم أنه يلزم ان يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى أجزاء متباينة في الوضع
يوجب انقسام المحال كذلك ممنوع فان المنة منقسم الى أجزاء متباينة في الوضع في الطول والنقطة
الحالة في هذه منقسم أصلا (لا يقال) حلول النقطة في المصلا من حيث ذاته بل من
حيث حلولها في غيره أخرى مباحة في الانتهاء والاتطاع والمحل في المقسم لان من حيث
ذاته المنقسم لا يوجب الانقسام بحال ما ذا كان المحل فيه من حيث ذاته المنقسم فانه
يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسم لا باعتبار حلول
طبيعة أخرى فدلهم من انقسامها في الصورة العقلية لا بالقول ما ذكر كلام على السند فلا
يحدى زعمنا الاذات مساواة لا مح رأت ذلك على أبا علم كون الصورة العقلية حادثة في النفس
ان حيث ذاتها لم لا يجوز أن يكون حلولها فيها مباحة في حق ما يعمد في حق ما يعمد في حق ما يعمد
من أن حلول الذي في الأجزاء منقسم الى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام المحال كذلك انما
يتم اذا كان حلول الصورة العقلية في العاقل من قبل حلول الأعيان الحسية في محلها
وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحل انقسام المحال على
أن قوله من انقسام المحل الى أجزاء متباينة في الوضع يستلزم انقسام المحال كذلك معروض بالقوة

الوجهية اذ لا تبال في الصورة الحسية كالمادة المحركة من غير قصد معانيها
 مساوية الوضع فالوجهية لما ان تنقسم الى الاخر المتباعدة في الوضع ولا واما كمالها
 ذكره مقصود (اما) على تقدير انقسامها على كون الحمال فيها غير متقسم (واما) على تقدير
 عدم انقسامها فالحال كونه خالفا في الجسم المتقسم ويمكن دفع هذا النقص بان يقال القوة الوجهية
 لا تدرك الا صفات الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وان كان صفات الشخص الجسماني
 من حيث هي كذلك يكون يدرك ذلك الشخص الجسماني وهما صفة المادة ومنه لا بد ان
 ترسم صورة المادة اصل في القوة الوجهية بخلاف ذلك كانت القوة الوجهية بقوة جسمانية
 حالة في جسم متقسم الا ان القول يدرك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها لا يطابق
 اصولهم (وايضاً) فالمادة صفة خالفة في الجسم المتقسم مع كونها غير متقسمة في انقسام من
 وجه آخر (الهم) الا ان يقال ان المادة ليست صفة موجودة في الشخص فاعلم ان قيام السواد
 بالجسم بل هي امر اعتباري لا وجوده في الخارج اصل فلا يكون حالها كالحلول الاعراض
 في الجسم بل الشخص منصف به كاتصافه بسائر المفهومات الاعدادية والعندية ثم لو سلم ان
 انقسام الحمال الى اجزاء متباعدة في الوضع وجب انقسام الحمال كذلك لكن لا نسلم ان النفس
 حصل لك الصورة المعقولة حتى يلزم من كون النفس جسمانية انقسام تلك الصورة
 وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم بارتسام صورة المادة في العالم ولعل العلم يكون بانكشاف
 الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فخطها النفس من هناك كما
 تدرك ما تنقش من الجزئيات في الالهة وقد يستدل على ان الادراك الغير الحسوري يعتبر فيه
 وجود صورة المدرك في المدرك بالادراك اشياء لا وجود لها في الاعيان منها ما هي ممكنة
 الوجود ومنها ما هي متممة الوجود وغير متممة وبين غيرهما فكم عاين الاحكام المتبوعة الصادقة
 والمعدم الصريف لامة الزقية ولا تصاف له باوصاف زقية فلا يد له من وجودها وليس
 في الخارج فهو في الذهن ويرد عليه ان اللازم مما ذكر كموت وجود تلك الاشياء في الجملة
 لا يموت وجودها في اذهاننا المجوز ان تكون وجودها في بعض الامور انما هي عنا كالعقل
 الفعال مثلا ولا يكون تغاير مدركنا الى الموجود فيه كافي في ادراكها (وما يقال) انه اذا ثبت
 الاشياء وجودها على في الجملة فالظاهر انها موجودة في اذهاننا لكونها مألومة لنا في غير معتد
 به في أمثال هذه المقامات (فان قلت) لو لم يكن للاشياء وجود في نفوسنا بل في الامور القائمة
 عننا كانت مدركنا دائما اوفهم مدركنا لانا اصلا لا نادر كناها في وقت دون وقت لزم الرجحان
 بلا مرجح (قلت) لا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا تلك الاشياء الانطبعة في الامور القائمة
 عننا من فوقنا على توجه النفس وزوال المانع وحصول استعدادها بما لا خفاء من هناك فلا يدوم
 ادراكنا لعدم دوام شرطه لاعداد الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز ان تكون النفس هذا
 الهيكل الحسوس ويكون انطباع الصورة المعقولة في قوة من قواها كما ان انطباع صورة
 الحسوسات في قوتها ولا نسلم ان كل قوة جسمانية فهي متقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور
 (الوجه الثاني) اننا نقل المفهوم الكلي وذلك ظاهر لاسيما ترة به ولا بد ان يكون ذلك الكلي
 مجردا عن جميع الواحق المادية من وضع معين وشكل معين ومقدار معين لا شتر اكه

بين الأشخاص ذوات المقادير والاضاح والاشكال المختلفة وليس العقل لا يحصى ولا يصلح
المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية بها أوجسامية لكانت لها مقادير معين
وشكل معين ووضع معين لأن كل جسم أو شيء في كذلك فتكون الصورة العقلية المخالفة فيها
موصولة بذلك الشكل والوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المعلوم الكلبي مجردا
عن جميع العوارض المسادية وقد ثبت أنه كذلك فتعين أنه سالب حيث يحسم ولا جسمانية
(وحواله) أنه إن أريد بقوله لا بد أن يكون المعلوم الكلبي مجردا عن جميع الأواحق المسادية
أنه يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه فليس كذلك لأن الحزم منه امتناع حلوله في جسم
أو جسمه أي لأن اللازم منه أنه يتصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا ينافي بغيره عنها
بحسب ذاته وإن أريد أنه يجب أن يكون كذلك مطلقا فمنوع وما ذكر في بيانها لا يفي بذلك
لأن التجرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف في مطابقته للأشخاص ذوات المقادير
والاضاح والاشكال المختلفة لأن مطابقة تلك الأشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في
محله واقتراحها لسبب الحلول في المحل لا ينافي مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة
الاشكال والاضاح والمقادير بل لا بد من ذلك ولا يمكن لأنه لم يكن العقل لا يكون لا يحصى ولا
صورة المعقول في العاقل ولا يجوز أن يكون باكتشاف الأشياء للنفس من دون انقسام
صورة المعقول فيها بل في مجرد آخر ملاحظة النفس من هناك ولو لم يكن أن العقل إنما يكون
بمجرد صور المعقول في العاقل ولكن لا بد من الحزم منه أن لا يكون المعلوم الكلبي مجردا
عن جميع العوارض وإنما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو منوع ولعل
هنا نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف المحال بما يتصف به المحل من الوضع والمقدار
والشكل ويكون حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل ولو لم يكن ذلك فاعلم أن
بما ذكرنا كانت الصورة العقلية كلية وهو عييل أشكال هو المساهمة المأثرة بها وتسمية
الصورة العقلية كلية بحسب اعتبار أن المعلوم المعلومها كلي ونسبة الصورة العقلية إليها
كنسبة صورة الفرس المقوشة على الجدار إلى ذات الفرس فكان الصورة المقوشة على
الجدار صورة الفرس لا الفرس الموجود في الخارج لأننا حين حقيقة تلك الصورة
العقلية بالنسبة إلى ماله تلك الصورة (لا يتل) لا إلى المألوفة على الوجود الذهني
والعقل إلى الحاصل في النفس وعبر المساهمة لأمثالها وشعبها لا يقول لأن ذلك إلى
اللازم منه هو وجود المفهومات العقلية في قوة ذواتها لا يلزم اتصاف المفهومات بمطابقها
بالصفات الثبوتية وإنما لا يلزم غيرها حين هي موجودة وأما أن تلك القوة المدركة التي يكون
وجود المفهومات فيها هي النفوس البشرية فلم تدل عليها بذلك إلا أنه كما تحققت في (الوجود)
شأن (أن النفس) أنها قوة تقوى على أدراك ذاتها وأدراكها كذا وأدراكها من القوى بحسبها
يسر ذاتها وأدراكها كانه أفلاطوني من النفس بقوة معينة فهي مجردة وموالية (وحواله)
الانسان أنه لا شيء من القوى بحسبها تدرك ذاتها وأدراكها كانه أن الحواس الخمس
الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة تدرك ذاتها وأدراكها كانه لا يلزم منه الحس
الكلبي ولا يجوز أن يكون يرى أخرى معينة تدرك ذاتها وأدراكها كانه

القوى المجسمة متخالفة بالحقيقة فيصور أن يشترك لاحدهما حكم لا يشترك للآخرى أن قوة
 البصر لا تشترك بالأحاسيس إذا كان البصر منه لا يابى بين مختلفات الحواس الظاهرة فأنما الحواس
 تدرك محسوساتها عند الانتهاء المحل الحواس ودعوى أن كون المدرك مدركا لذاته وأدراكه
 مشهورا بتجرد المدرك من جهة إلا أن يقوم عليه البرهان (لوجه) الرابع أن النفس الناطقة
 لو كانت قوة حالة في عضون الأعضاء لم تكن ذاتا تعقل له أو غير متعلقة له أصلا والتسالي
 باطل بقسميه لا فائدة لك القابض والدماع وسائر الأعضاء التي يتوهم حلول النفس فيها في بعض
 الأوقات دون بعض فالقدم مثله (أما) الملازمة فلأن التعقل لا يكون إلا بمحصل ماهية العقول
 لا معارف أمابعينها كما في العلم الحسوسى أو بصورتها كما في العلم. لم الانطباعي فان كان ادراكك
 النفس لذلك العضو بمحصل عينه لم أذكره أبدا لأن عين العضو أصل لها أبدأ وان لم يكن
 بمحصل عينه بل بمحصل صورته لم أذكره أبدا لأن حصول صورة العضو في النفس الحالة
 في ذلك العضو فرضا غير ممكن لاستلزامه احتياج اثنين في مادة واحدة وأنه محال (ودعواه)
 أن الاسم الملازمة وما ذكره ليس به من أن التعقل لا يكون إلا بمحصل ماهية العقول لا معارف
 أمابعينها أو بصورتها من نوع بل التعقل حالة إضافية مخصوصة تحصل بين العاقل والعقول
 فإذا حصلت تلك الحالة الإضافية بينهما وبين محالها فلا كان أو دماغا أو غيرهما من الأعضاء
 حصل شعور القوة العاقلة بمحسوسها وأدراكها لم يحصل لم يحصل لها شعور به (وان) سلمنا أن التعقل
 لا يكون إلا بمحصل ماهية العقول لا معارف لكن لا نسلم أنه إذا كان ادراكك النفس بمحصل
 عينه لم أن يدركه أبدا وانما يلزم ذلك لو كان حصول عينه لها كافي في ادراكه (ولم) لا يجوز أن
 يكون موقفا على شئ آخر كالتوجه ونحوه فإذا حصل حصول الادراك وأدراكه لم يحصل لم يحصل
 وان سلمنا أن ادراكك المحل إذا كان بآلة أرحصل عينه لم أن يدركه دائما ولكن لا نسلم أنه
 إذا كان بآلة أرحصل صورته لم أن لا يدركه دائما (فولهم) لأن حصول صورة العضو في
 القوة لعاقلة المحل في ذلك العضو يستلزم اجتماع الثابت في مادة واحدة منسوخ وانما يلزم
 ذلك لو كانت صورة العضو حالة للعضو وليس كذلك بل الصورة شئ ومثال الامثال
 ولا مشاركت له في الحقيقة وتوهمته لا دلالة لا دلالة العقل على الوجود الذي على كونه
 المحصل في النفس الإنسانية غير ماهية فالعقول (ولو) سلمنا أن الصورة العقلية مماثلة
 للأمر الخارجي فلا نسلم لزوم استماع الحواس في مادة واحدة بل اللازم حصول أحد المتأين
 في الآخران كان ارتباط الصورة في العضو وحصول أحد المتأين فيما يحصل في الآخر
 أن كان ارتباط الصورة في القوة العقلية ولم يتم له بل على استماعه فثبتت منه (وان قالت) إذا
 تعقل في اسم الذي هو محل الاستماع فثبتت عقل صورته المجسمة والنوعية الحالة في مادته
 والناطق. تامة في الصورة تلك الصورة المجسمة والنوعية أيضا حالة في تلك المادة فيجتمع
 فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان هما شأنان أحدهما عينية في رأى أخرى عقليته لأن الخيال في
 المثال في شئ على ذلك الشئ (فان) لا نسلم أن الناطقة حالة في المادة بل هي حادثة في
 الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلمنا فلا نسلم أنه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية
 الحالة في الناطقة حالة في المادة شئ يلزم - مع ما سبق من أن المادة واحدة وما ذكره من أن الخيال

في الشيء الذي حال فيه ذلك الشيء من نوع فان حلول أحد الشئيين في الآخر ليس حساسية عن
 بقاؤيتهما بل بالحيوية كان واللام يكن أحدهما يكونه حالاً في الآخر أولى من العكس بل هو
 عبارة عن الاختصاص النسبى ولا شك أنه لا يلزم من كون الشيء ناعته الشيء أن يكون ناعته
 محله أو لا ترى أن السرعة ناعته للمركبة لا تكون ناعته للجسم الذي هو محل لتلك الحركة
 (لا يقال) هب أنه لم يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول أحد المثلين في الآخر
 والدليل القاطع على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد قائم بعينه هنا إذ يلزم على تقدير
 حلول أحدهما في الآخر أيضاً عدم الامتياز بينهما أما بحسب المساهية ولوازمها فلا يكونهما
 مثلين وأما بحسب الوارض فلنساوي أسميها اليهم ما (لأننا) نقول لا نسلم عدم التمايز
 بالعوارض لأن أحدهما ناعته لا يتناول الآخر مشعوت به وهذا التقدير يكتفي في امتياز بخلاف
 ما إذا كنا حالين في محل واحد ثم لو لم يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نسلم استحالة
 اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة لما تكون إذا كان المثلان موجودين بالوجود
 المتأصل وأما إذا كان اجتماعهما في محل بل بأن يكون أحدهما وجوداً فيه بالوجود العيني في
 الآخر بالوجود الظلي فلا استحالة ادعاء ذلك لاسمحاً للاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما
 وإذا كان أحدهما موجوداً بوجود عيني والآخر بوجود ظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار
 فلا يلزم الحدوث ثم إن سألنا الملائكة فلان العلم بطلان اللازم ولم لا يجوز أن يكون في بدن الإنسان
 عضو صغير غير متقل ولا مدرك بالاشعر يحلصه ويكون حلول الناقصة في ذلك العضو وما
 يقال من أنها لو كانت منطبعة في عضو من أعضاء البدن لكان أولى الأعضاء بذلك هو العضو
 الرئيس وذلك هو القلب أو الدماغ على اختلاف أرايين فتكون على تقدير كونها حالة في العضو
 حالة في أحدهما دون سائر الأعضاء فشيء غيره تدبه كما لا يخفى (ثم) إن ما ذكره من الدليل لو لم
 يلزم ما كونه النفس طائفة بصفات دائماً وغير طائفة بما دائماً أدارا كمالها ما يحصل أول اعتبارها
 لها فيلزم كونها حالة بصفات دائماً وأما بحصول صورها فيلزم أن لا تكون عالمة بها أبداً والزم
 اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناقصة كلاهما محال لأن كثيراً من صفات النفس
 يدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكيم المحقق بأن صفات النفس منقسمة إلى ما يجب
 للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعدد مقايستها إلى الأشياء لمغايرة لها
 ككونها مجردة عن المادة رغم وجوده في الموضوع والنفس مدركة لانصف الأول دائماً
 كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست مدركة لانصف الثاني إلا حالة لمغايرة لفقدان الشرط في
 غير تلك الحالة (واعتراض) عليه أولاً بأن أدارا كماله إنما إذا كان من قبيل الانصاف الأول
 لزم أن تكون مدركة لأدارا كماله ثم أو هكذا فيلزم عدم غير متناهية (واجب) بأن العلم بالعلم
 ليس غير بحسب الذات بل بحسب الاعتبارات فلو لم يكن لها علوم غير متناهية
 متغايرة بالاعتبار ولا استحالة فيهما نسباً باننا نحن نعلم بالضرورة أن كثيراً من الصفات الحقيقية
 القابلة بالنفس لا يدوم مستحصراً بتمام كثرها من الصفات الأولى وأجيب بأن المصلحة وعدم
 الاعتصام بأمر من الصفات يتوقف على كون تلك الصفات في تصور هاتين ثم وكلاً من
 فيه ولا يخفى بذلك أن هذا الجواب مكابرة ومخالف لما يجده الإنسان من نفسه من أننا نحن نعلم

النفع (فلن قيل) بقساما هو شرط كمال النفع من الاستدلال لا يوجب الإتيان بالنفع
 على حاله بل كما ترى أنه يزاد ويكمل في زمان السكولة فمن أين حصل ذلك الكمال
 حال السكولة بالبدن (قلنا) يجوز أن يقال المزاج الحاصل في زمان السكولة أوفق للقوة
 العاقلة من سائر الأزمنة فلا يجرم قوينة القوة العاقلة حيث تستد فزاد النفع وكل وقد
 يجاب بأن القوة العاقلة وإن بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع
 عدم اعتلال الحوادث من الاعتدال في كمال النفع صارت أكثر ورده الحكيم الحق بأن
 جودة النفع إما بسبب التمرن والاعتياد كما دأب على شيء مرارا كثيرة فإنه يحصل للعقل
 حيلة هيثة وتربية يترك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الجرف في سريعا وما به سبب التجربة كما
 إذا كان شيء جزئيات متعددة وحصل الحس بها شعور على التعاقب فكل خرف منها يعرض
 عليه كان أجود أحسن منه ما عرض عليه قبله وإما بسبب القوة العاقلة فكل نوة كانت أتم
 اقتدارا كانت أجود فلا والله إن في سائر الأنحطاط يكون أجود فعلا منه في سائر
 بالوجوه الثلاثة المذكورة ويكون أحود أحسن بالوجه الأولين أعني التمرن والتجارب
 المتضمنة لاستجمات الحواس دون الوجه الأخير فإنه لا يكون أحسن بصر ولا سمع
 والكلام في زيادة النفع وكما به بسبب زيادة قوة العقل لا بسبب زيادة الهيئة التربوية
 وزيادة الحاصل بسبب اجتماع العلوم إنما هي بسبب زيادة الهيئة التربوية وذلك غير ما نحن
 فيه (الوجه السادس) القوة له قوة فلا يكملها تكرار الأفعال وتكرارها لربما اتقوا بها
 وتعمدها وكل مرة حسنة فداثما يكملها كثرة الأفعال فالقوة العاقلة ليست بقدرة جسمانية
 (أما) الصعوبة فلا من كان أكثر مراعاة على الدراسة والقراءة كان أقوى على إدراك
 الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليفعية والتجربة تصحح دأب (وأما) الذكاء في
 غيرها من التجربة والقياس (أما) التجربة فظاهرها فأنه ربما يبلغ وهن النفس وكلامه حد التحريم
 عن معانيها فإن الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باستقصاء تترك أنوارها من الساعات
 بعد رجوع الرعد إلى الشدة فلا تسمع الصوت والاشارة به في الشمس إلى الشدة القوية
 لا تحس بالاشارة الصعوبة وكذلك حال الدابة واللاس (وأما) التماس فلان فعل
 القوى البدنية لا تحل عن الصعوبة إنما المدركة فلان فعلها لا يحسن إلى الذي هو الثمر من
 المحسوسات (وأما) الحركة فلان تحريكها لا يبلغ إلا بفكره الذي هو منهال بها لا
 شك أن الانفعال لا يكون إلا بقاهاهية قهر طبيعة المذعن ومنعه عن المتأصلة بوجهه (نات قيل)
 العقل لما كان قهري طبيعة القوي فكيف يوجهها (أجاب) بأن قهره وانفعته
 تلك الأفعال بذواتها إلا أن يتابع العناصر التي تتلهم منها فترى تلك القوى كدبره
 لا تسمى تلك الأفعال فيجب من القدر وما لم يعمد صيرته بخ وقله أو لم يعمد يوجب الجوهر
 والصعوبة في الموصوعات والقوى جميعها (أجاب) عن هذا الزعم بالاعتدال في جهة لا لأمه
 والامام غير الدين الرزي بأنه جائز أن يكون الأمر القهري في جهة واحدة مع كون
 الجميع بدنية والأمر المتعالم بالفتوح لا يجب اشتراكه في الأحكام فيجب أن يكون
 الأفعال لا يكتل المعص وحال ذلك الحوادث في تلك المكنة ووجه ذلك

[illegible]

على السواد والبياض متالانها - ماض - دان فالجما كم عليهما بذلك لا بد من تصور لكل واحد
منهما ما وجد له - لهم - معقولا واحدا والامساكنة ان يحكم عليهما ما يحكم واحد فلو كان الحاكم
عليهما - ما - ذا الحكم الواحد - داني جسمها أو جسمانيها لو جب ان يحل السواد فيه حيث لا يحل
البياض فيه فينفرد كل من الجزئين باحدهما - ما - فليس لاحد الجزئين الحكم الواحد على
جميعهما اذ لا يحكم على الجميع الا من حضره الجميع فن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم
وجسماني فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما فالحاكم بعضا دة السواد والبياض وكذا غيرهما
ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب (وجوابه) اننا لا نسلم انه لو كان الحاكم - جسمها أو جسمانيها
لوجب أن يحل السواد فيه - حيث لا يحل البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة السواد
وصورة البياض متضادتين متماثلتين وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينهما فقط
(ولو سلم) حصول التضاد بين صورتيهما ولكن لا نسلم ان كل جسم أو جسماني لا يحضره
الجميع ولم لا يجوز ان تكون قوة جسمانية يتخذ منها اسائر القوى الجسمانية - فترسم صور
الاضداد في القوى الحادثة وتصور تلك الصور طاصرة للقوة المتخذة ودومة وتلاحظها من هناك
(الوجه الثاني عشر) القوة العاقلة التي هي النفس الناطقة تقوى على افعال غير متناهية
ولاشئ من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شئ من القوى العاقلة
بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب (أما) الصغرى فلاننا نجد كل واحد من يقوى
بقوته العاقلة على ادراك مراتب الاعداد والاشكال الاليتين كل واحد منهما - ما - غير متناهية
(وأما) الكبرى فلما ينبغي ومن ان القوة الجسمانية لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان
ذلك الفعل صادرا عنه او احدا او متعددا ولا ان تعقل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا
او غير متناه (وجوابه) اننا لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية بل هي لا تقوى
على فعل اصلا فضلا عن ان تقوى على افعال غير متناهية فان التعقل عبارة عن قبول النفس
الصور العقلية عن واهب الصور - هذا انفعال لا فعل (فان قيل) فالقوة العاقلة تقوى
على الانفعالات غير متناهية ولا شئ من القوى الجسمانية بقوية عليهما فالقوة العاقلة ليست
بقوة جسمانية (قائلا) حيلة من ذنوع الكبرى فان الجسمانية ذات جازان تقوى على انفعالات غير
متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تفعل عن العقول دائمة عندهم ولئن سلمنا
انها تقوى على الفعل لكاننا نقول ان أردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير
متناهية انها تقوى على ان تفعل في الوقت الواحد افعالا غير متناهية فهو باطل لا نأخذ
من أنفسنا - ما - ج - د - اننا ضرور بالانه يصعب علينا توجهه - الذين نخوهم معلومات كثيرة دفعة
واحدة (وان) أردتم انها لا تنتهي الى حد الاوت - تكون قادرة بعد ذلك على الفعل - سلم
ولكن لا نسلم حينئذ الكبرى فان القوة الجسمانية أيضا تقوى على افعال غير متناهية هذا المعنى
فان القوة الخيالية لا تنتهي في تحيل الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تحيل اشكال اخر بعد ذلك
(فان قيل) كل واحدة من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال لكانها
يجب انتهاءها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الافعال ابد الامتناع
العدم عليها (قائلا) لا نسلم ان القوة العاقلة ليست كذلك وماذا كرم امتناع العدم عليها

ممنوع وسبب أن الكلام على دليله أن شاء الله تعالى ولئن سلمنا أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية أبداً ولكن لا نسلم أن لا شيء من القوة الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية أبداً وما ذكره البيان ذلك فيجيبه الكلام عليه أن شاء الله تعالى ثم أن هذا الدليل منقوض بالنفوس المملكية المنطبعة في أجسامها فاتهاقوى جسمانية مع كونها قوية على أفعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لا ندعي أن شيء من القوى الجسمانية لا يقوى على أفعال غير متناهية أصلاً بل نقول أن شيئاً منها لا يقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير إفاضة التأثير عليها من العقل فلا يمتنع الدليل بالنفوس المملكية لأن قوتها على التحريكات الغريزية المتناهية لما يفيض عليها من تأثير العقل لا تناقض لأننا قلنا لا نسلم أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من المفارقات ولا يجوز أن يقال قوتها على الأفعال الغريزية المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات

فصل في إبطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليه بوجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت في أساسه بقوله هي ذات آلهية لاكتساب كما لا تنافي في خروج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلهة فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية بقية العلة المعطية لوجودها وهي المبادئ المفارقة للمتنععة العدم (وجوابه) أن لا نسلم أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم وما ذكرنا من الأدلة عليه فقد تعرفت ضعفها وعدم تمامها وإن سلم أنها غير منطبعة في الجسم فلا نسلم قوله أنه إذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلهة فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها فإن البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جاز أن يكون له مدخل في بقائها أيضاً وقد تقرر هذا الوجه أبسط فيقال لو عدمت النفس بعد وجودها لكان عدمها أمالاً لذاتها وأما غيرها أولاً لسبب أصلا والسبب باطل لعدم النفس بعد وجودها باطل أماله ليس عدمها لسبب أصلا فلان الحوادث سواء كان وجودها أو عدمها لا بد له من سبب بالضرورة وأما أنه ليس لذاتها فلا نفي لواقعة عدمها لذاتها لما وجدت لأن مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه وأما أنه ليس له غيرها فلان ذلك الغير لا يخلو إما أن يكون وجودها أو عدمها لا جاز أن يكون وجودها بالان ذلك الوجودي أن فارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة لعدمها وإن لم يقارن وجوده وجودها فلعدمه مدخل في بقائها وكل ما هذا شأنه فإما أن يكون معدماً لها لتمامها ومزاجتها على محالها أو مكانها أو لا يكون (والأول) باطل سواء كان المانع المزاجي ضداً أو لم يكن لأن هذا لا يكون إلا في محال كالأعراض أو مكان كالأجسام وقد تبين أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني باطل أيضاً فإن ما لا يمنع بنفسه إمامان يستدعي وجوده مانع أولاً يستدعي فإن لم يستدع فليس بعدم فإنا نعلم قطعاً أن العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا مانع من حصوله ولو لم يجز اجتهاده على محال أو كان فلا بد أن يكون ذلك الشيء موجوداً معها فإن استدعي وجوده مانع فذلك محال لأن وجود المانع للنفس على المحل أو المكان يمنع لا متناهية العلة نفس فإذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما يقتضي وجوده ولا جاز أن يكون

يكون ذلك الغير المعدم للنفس عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها
 لان ما ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء لا يوجب عدمه عدم شيء وذلك الشيء لا يجوز ان
 يكون علمتها مقتضية لوجودها لان العلة المقتضية لوجودها هي المبادئ المفارقة وهي لا تعدم
 لاسئلتها اذ عدم الواجب ولا العلة الثلاث الباقية لان النفس بسيطة وأثرها لا يوجب ولم يبق
 الا اشترط وذلك اشترط لا يتخلو من ان يكون جوهرًا أو عرضًا فان كان عرضًا فاما ان يكون
 محله غير النفس أو النفس والكل باطل أما كونه جوهرًا فلا نعلم قطعًا ان الجوهر المبدأ
 للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وأما كونه عرضًا غير قائم بالنفس فهو أولى من
 الجوهر في ان لا يكون عدمه مع عدمها (وأما) كونه عرضًا في النفس كالأموال الادراكية
 كالافعال والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا العرض اما ان لا يشترط في اعدامه للنفس
 انقطاع العلاقة بينها وبين البدن أو يشترط فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فالوفاي الاعراض
 بان تعدم النفس بعددتها هي الاعراض التي تكون كمالا للنفس فيلزم ان لا تبقى النفس
 العدمية الكمال مع البدن كما لا تبقى بعد موته اذ لا يتصور استمرار وجود الشيء دون شرطه ولو
 كانت كمالا للنفس شرط في وجودها لكانت الاعراض المضادة لكمالها جديرة بان تعدمها
 وتبطلها كالجمل المركب والانفعالات عن البدن فيلزم ان لا تبقى نفس شريطة مع وجوده هذه
 الاعراض المتنافية للأعراض المكملة لها لا في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها به
 والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم به اعدامها لقطع العلاقة بينها وبين
 البدن فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض في الموضوع أو الصورة في المادة أو
 الجسم في المكان بل هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود النفس وتغير الاضافة لا يوجب تغير
 الشيء الذي هي له فلا يكون انقطاعها مبطالا للنفس واذ لم يكن لقطع هذه العلاقة مدخل في
 عدم النفس على تقدير جواز لم يكن اعدام تلك الاعراض لها بسبب انتفاء العلاقة بل لذاتها
 بها كان مختلفًا في غيرها في ذلك الا بطلان وجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم
 عدم اشتراط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه (وجوابه) ان يقال انه يجوز ان يكون المعدم
 وجوديا ويكون اعدامها الممانعة لها على محلها أو ممتنعها (قولهم) وقد تبين ان النفس
 جوهر ليس بجسم ولا جسماني فلما قد عرفت انه لم يتبين بأدلتهم ما ذكره لعدم تمام شيء من
 تلك الأدلة ولو سلم لكن لاسم ان المعدم الغير الممانع على المحل أو المكان لو لم يستدع وجود
 ممانع على المحل أو المكان لا يكون معدما (قولهم) ان العلة المعطية لوجود الشيء اذا كانت باقية
 ولا مانع من حصول معلولها اجتنب على محل أو مكان فلا بد ان يكون موجودا ممنوعا وانما يكون
 كذلك لو كان المانع منحصرا في الممانع على المحل أو المكان وهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان عدميا
 لكان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لجواز ان يكون أمرا معدوما في نفسه لا عدم الشيء
 آخر (والتمصيل) فيسهل ان العدمي الوجودي قديم قال لان معنى الوجود والمعدوم وقديم قال
 الوجودي لما يكون ثبوته لا وصف بوجوده كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالأماكن
 والحادث وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه اعدامه والوجودي بخلافه وقد يقال العدمي
 بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابلته بمعنى الوجود (فان) اريد بالوجودي والعدمي المعنى

الاول فهاذ كراه من المنع منحه وكذا ان اريد بها المعنى الثاني مع انه لا انحصار للاشياء فيها
 بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المعدوم وجوديا اعدمها بهذا المعنى انتفاء المعدوم راسا وكذا ان يحق
 المنع المذكور ان اريد بالمعنى الثالث اذ لا يلزم من اعتبار المعدوم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك
 الشيء عدما لامر (وان) اريد بالمعنى الرابع فلا انحصار فيها بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدوم
 امرا آخر غير الوجود والعدم مع ان ماذ كفى ببيان كون المعدوم غير وجودي لا يناسب هذا المعنى
 (وان) اريد به الوجودي الوجودي بالعدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار
 أيضا (ولانسل) ان الجوهر المبين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه
 المقدمة اغناسيت اذا ثبت ان الجوهر المبين للشيء الذي ليس بعلة له لا يكون شرطاً
 قائماتها بهادور ويمكن المناقشة فيه ولانسل ان العرض الغير القائم بالنفس أولى من الجوهر
 المبين في أن لا يكون عدمه معدوماً له قائم قوله فان لم يشترط فيه ذلك فأولى الاعراض بان
 تعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون كمالاً للنفس كلام خطابي بل شعري لا يقوم
 لاثباته شبهة فاضلا عن حجة وأيضاً لم لا يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس من المبدأ
 بحيث يلزم من انتفاءه انتفاء النفس قطعاً كما جاز كون البدن ببعض حالاته معدوماً لوجود
 النفس من المبدأ وما الدليل على ان العلاقة بينهما انضافاً تابعاً لوجود النفس فقط وهو
 التدبير والتصرف فيه هذا كله اذا جري سماعهم على أصنافهم من نفي القادر المختار (وأما) على
 أصلنا فالمدححة اريد بعدم مجرد ارادته (والقول) بان المعدوم نفي محض لا يصلح أن يختار قد
 عرفت ضعفه فيحسم (وثانيهما) انها لو كانت قابلية لعناء كانت قبل الغناء باقية بالفعل
 وفاسدة بالقوة لان كل موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كن بالضرورة قبل فساد
 باقياً بالفعل وفاسداً بالقوة أي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا
 يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا تبقى عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو
 قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفاً به والانه يمكن قابلية
 فيلزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلاً للاستعداد فسادها هو ما هو محل لها أيضاً
 كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية
 امامكم كية من المادة والصورة واما حاله في المادة فلا تكون النفس مجردة هذا خلاف فان
 (فات) النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد
 ولم لا يجوز ان يكون ما هو محل الاستعداد وجودها محلاً للاستعداد عدمها (فات) كون
 الشيء محلاً للاستعداد وجودها هو ما بين القوام له أو الاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما
 يكون محلاً للاستعداد وجودها هو متعلق القوام به أي مستعد الوجود له ومحلاً للاستعداد
 فسادها أي مستعد العدم عنه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود الاسود وهو تهيؤ لوجوده فيه
 بحيث يكون متصفاً به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤ لعدمه عنه بحيث
 يكون متصفاً بعدمه عنه اذا فسد باقياً بعينه والنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها
 متعلقة بالبدن متعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالها بواسطة ما يكون البدن محلاً
 لاستعداد تعاقبها به وتصرفها فيه والمتوقف تعاقبها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد

منسوب بالذات الى تعاقبها اعني وجودها من حيث انها متعاقبة بدوئها بالعرض الى وجودها في نفسهم افهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود علمه متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد متسوب أولا وبالذات الى وجودها في نفسها التي تتعق قيسامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لها هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن له والشيء لا يكون مستعدا لها هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعاقبها به كذلك يجوز أن يكون محلا لاستعداد انقطاع تعاقبها به اذا خرج عن المراج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن الساليت وقم انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) اننا لانستطيع ان نقابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد فانه ليس معنى قول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض المحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصورا عقل معه عدم الخارجى كان العدم الخارجى قائما به في العقل على معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لافي الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقيل عدم قائم بذات الشيء فيجوز ان تكون استعداد فسادها قائما به فلا يلزم كون النفس مادية (ولو) سلم ان القابل للعدم يجب وجوده عند حصول الفساد ولكن لانسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك وكان محل استعداد فسادها جسما أو مادة جسمانية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون مجردا قائما بنفسه أو محلا للنفس أو جزءا منها محلا لجزئها الآخر (لا يقال) اذا كان ذلك محل الباقي مجردا قائما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس ولا جزءا منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل المتعاق بالبدن هذا ما مر مع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل به فناء البدن (لانا) نقول لانسلم ان كل حذر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانها وتكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعاق بالبدن أى تعاق كان ويجوز ان يكون له رايه بانا والمدبر في البدن مركبين من جوهرين أحدهما حال في الآخر ويكون كل منهما عاقل لا مع انه لا يكون شيء منه ما النفس فلا يلزم مطلوبهم لان مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن مطلقا (والامام) حجة الاسلام اعراضا قرأ وجه الثاني بان كل ما يعدم بعد الوجود فاما كان انعدامه سابقا على انعدامه كما ان ما يحدث بعد العدم فاما كان وجوده سابقا على وجوده وكان مكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم وصف اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه وكما ان الشيء الذي يكون محلا لمكان مجرد ما يحدث قابل لوجوده فان معنى انه يكون وجود ذلك الحادث فيه كذلك الشيء الذي يكون محلا لا مكانا م ما يعدم قابل للعدم الطارئ على معنى ان عدم الامر المنعدم يكون عند التباين يجب احتماله مع المقبول والامر الذي يعدم لا يبقى مع العدم فتعين ان يكون فيه أمر بهل العدم الطارئ يكون هو

نأمل إمكان ذلك العدم قبل طر بان العدم فيلزم تركب النفس من حامل ~~امكان~~ كمال العدم
والمنعدم عنه مع ان النفس بسيطة لا تركب فيها وان فرض فيها تركب ففهن ننقل الكلام الى
المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد ان تنتهي الى اصل لا يكون فيه تركب والا لزم تركبها من
امور غير متناهية ففحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس (ثم قال) ويمكن
تفهم هذا بصيغة اخرى وهو ان قوة الوجود لا شيء تكون قبل وجود الشيء ولا يجبا معه فان قوة
الابصار للسواد مثلا موجودة في العين قبل ابصار السواد بالفعل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل
لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشيء البسيط لكان
امكان العدم حاصلًا لذلك الشيء قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود ايضا حاصل قبل
العدم فان ما يمكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشيء الواحد قوة
وجود ونفسه مع حصول وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوة والفعل معارهما
متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكره من الدليل ومنشأ التلخيص وصفهم الامكان
وصفا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه هذا ما ذكره وفيه نظر (اما اولًا) فلان ما أورده من
النقر بر الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع انه في غاية الركاكة والاختلال لان
الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل وعلى ما يقابل الوجود والامتناع والقوة
مشهورة في المعنى الاول والامكان في الثاني فان اريد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل فلا
نسلم ان الشيء البسيط لو انعدم لكان امكان الوجود حاصلًا قبل العدم (قوله) فان ما يمكن
عدمه فليس بواجب الوجود لا يفيده المطلوب لان اللازم منه هو امكان الوجود بمعنى مقابل
الوجود بالامتناع وهو ليس بمطلوب والمطلوب امكان الوجود بمعنى مقابل الفعل وهو ليس بل لازم
وان اريد ما هو مقابل الوجود والامتناع فلا فساد في اجتماعهما مع الوجود بالفعل بل يجب
الاجتماع لان الامكان به هذا المعنى لازم للاهية الممكنة لا ينفك عنها بمحال (واما ثانياً) فلان
انتاها من تقريره الاول ان ما ذكره استدلال بامكان عدم شيء عن آخر وامكان عدم شيء عن آخر
وان لم يقتض وجود ذلك الا تخبر بل يكفيه امكانه لكن عدم الشيء عن آخر يقتضي كون ذلك
الاخر محلا لما انعدم عنه قبل الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الموجود عما
ليس محلا له غير معقول ولا يتصور كون الشيء العدم محلا لوجوده خارجي فتعين كون ذلك المحل
موجودا خارجيا ولا يضره كون الامكان اعتبارا عقليا بل الصحيح في الرد عليه ان يقال سلطنا
ان امكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلا محالًا لذلك العدم كالجسم بالنسبة الى امكان
عدم السواد عنه لكن هذا لا يمكن انما يكون سائعا لوجوده محال (واما) ملائمة علق
وجوده بمحل فليس له الامكان عدمه في نفسه ومحل ليس الا ذلك الشيء المنعدم واتصافه
بعدمه في نفسه وكونه قابلا لا يقتضي وجوده مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه
في نفسه ان يبقى ذلك الشيء تحت قفاو بمحل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم بالاعراض
الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم بضرمان الفساد على ما قررناه فيما سبق (فان قلت) كل
حادث فهو متعلق لوجود محال لانه لا بد من استعداد سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد
من محال ولا يجوز ان يكون محله ذلك المحال لان الاستعداد امر وجودي لا يجوز قيامه
بالعدم ولا امر امباي لا يستحالة قيام استعدادا لشيء بما يباينه فتعين ان يكون محله شيئا

يتعلق به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل وينتدفع الجواب (قلت) لانسان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على وجوده فانه معنى على ان المبدأ موجب لا محذور وقد عرفت انه غير ثابت (ولو سلم) ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على وجوده فلا نسلم كونه وجوديا وانه يتمتع بقيامه بذلك الحادث وان سلم ذلك فلا نسلم قيام استعداده بمجمله فان النفس عندهم حادثة وليس استعداد وجودها قائما بمجملها اذ ليس لها محل عندهم بل انما يقوم استعدادها بالبدن الذي تتعلق به النفس تتعلق التدبير والتصرف

فصل في ابطال قولهم بنى البعث وحشر الاجساد واعلم ان الاقوال الممكنة في امر المعاد لا تزيد على خمسة وقد ذهب الى كل واحد منها جماعة (أحدها) ثبوت المعاد الجسماني فقط وان المعاد ليس الا هذا البدن وهو قول نقاة النفس الناطقة المجردة وهم أكثر أهل الاسلام (وثانيها) ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهييين الذين ذهبوا الى أن الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها (وثالثها) ثبوت المعادين الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام الغزالي والخليجي والراغب وأبي زيد الديوبسي وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شيء منها وهو قول قدماء الطليعيين الذين لا يعتقد بهم ولا يذهبهم - م لافي الملة ولا في الفلسفة (وخامسها) التوقف وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني علمت ان النفس هي المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل اعادة ما وهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ ولما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الثمريفة المطهرة قلنا قد قدم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في امر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحاني (الثاني) نفي المعاد الجسماني (أما المقام الاول) فنقرر كلامهم فيه هو انهم قالوا ان للنفس الانسانية لذة وألما روحانيين لان اللذة هي ادراك وبيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك وبيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكان لكل قوة من القوى البدنية كمالا وآفة تخصان بها فان للذاتفة كمالا هو تكيفها بكيفية الخلاوة فلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شيء حلوا أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارجي فان كليهما في افادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة ولا ساءة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنعمة المتناسبة ولا لامسة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ولا ساءة كمالها لسطوح اللبنة الناعمة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة تخصان بها وكما قلنا ان يتجمل فيها صور الموجودات مبتدئا من المبدء الاول جل ذكره وسالكا الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية بها انتهى وقواها ثم مادون ذلك الى أن يتجمل فيها صور جميع معلوماتها المترتبة تتلأق بغيرها خالبا عن شوائب الظنون والاهام وآفتها هي أن تكون منة قشة بضد ما هو الواقع وأوردناهم بان تمثل العقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشتاقت الى حصوله عند فقده والتذنت به عند وجوده وتألقت بحصول الجهل المضاد له فان كل قوة لم تذبح كمالا لها

ذلك وجب له ان يكون غالبا اذ عرض له مطعوم أو دواء كروح ربحا فرفضها وان لذة تيسل
المحسنة كالنساء وغيره مؤثرة أيضا عليها فان كبير النفس على الهمة يختار ترك كثير من اللذات
الحسية على ترك ذلك وان لذة اثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة مؤثرة عند الكرم
على لذة التمتع به وكل ما هو اثر عند شخص فهو لذيا بالقبول اليه فهذه اللذات الباطنة مستعلية
على المحسنة الظاهرة واذا كانت اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعلية على اللذات
الحسية فالعقلية في استعلائها عليها أولى وقس على ذلك حال الامين وتفصيل كلامهم في احوال
النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقة تها عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت
الاعتقادات الحققة فان لم تكن تسبب بمقارفة البدن هيأت رديئة وأخلاقا ذميمة توجب الميل الى
الشهوة البدنية واللذات الحسية التي يذوقها بوجدان ذاتها كذلك اللذات باقية وابتعدت بادرار
كمالاتها بها جاسر مديا كالؤمن المتقي على رأيها وان اكتسبت هيأت رديئة بجلابقتها البدن
ومباشرتها للرد بل الاقتضية للطبيعة وميلها الى المشتبهات الغائبة تأملت تأمل عظيماء اشتاقت
الى مشتبهاتها التي ألقت بها وقد حبل بالوث بينا وبين ما تشتهي فتكون كالعاشق المحجور الذي
لم يبق له رجاء الوصول ولا يمكن هذا التألم لا يدوم بل يزول آخر الامر لان نسبة الهيات التي
حصلت لها بجلابسة الامور البدنية وهي تزول بزوال ما استفيدت منه من الامزجة والافعال
وهذه الهيات مختلفة في شدة الرذالة وضعفها وسرعة الزوال وبطوئها ويختلف التعذب بها
بعد الموت في الحكيم والكيف وهذا كالؤمن العاسق على رأيها وان لم تكن تسبب الاعتقادات الحققة
فان عرفت بالاكتساب النظري ان لها كما لا تأملت بعد المقارفة لا شقاقتها الى السكال الغائب
عنها سواء اكتسبت ما يصاد السكال فصارت جاحدة له من حيث الماهية وان كانت معترفة به من
حيث الالهيية أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب السكال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة
عنه أو لم تشغل بشئ لكنها كاسات في اقتناء السكال فصارت معه له آية واسوؤهم حالاهم
الذين اكتسبوا ما يصاد السكال لانهم يتعدون دائما بخلاف الباقيين ثم ان هؤلاء الثلاثة ان
قلعت بهيات تدنس رديئة تأملت بها أيضا على حسب رذالة تلك الهيات وان لم تملأ
لا يكون لهم تألم بهذا الوجه لكن التألم الذي يسبب تلك الهيات لا يدوم بل يزول تلك
الهيات الموجبة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري ان لها كما لا فان قلعت بهيات رديئة
اكتسبتها بجلابسة البدن تأملت مدة بقاء تلك الهيئته على حسب رسوخها فيها ثم يزول الذبزال
تلك الهيئته وان لم تملأ فهي من أهل السلامة وان لم تكن من أهل السعادة تلوهها عن أسباب
اللذة والالام والخلاص فوق الشقاء فهي في سعة من راحة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة
هي نفوس الله وهم الذين يغاب عنهم سلامة الصدر والسذاجة كالاعمال ومن يجري
محراهم وكذلك نفوس الصالحاء والزهاد وبعضهم ذهب الى أن أمثال هذه النفوس متعلق
بأجسام أخرى لانها لا يجوز أن تكون معطلة عن الادراك اذ لا معطل في الوجود ولا تدرك غير
الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها عن جسم يكون موضوعا لتحياتها ولا فعل لها غير الادراك
فلا بد من أن تتعلق بأجسام أخرى على ان النفس بعد المفارقة عن البدن تصير نفسا محجورا
مدبرة له فان ذلك عين مذهب التناسخ وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجرم يكون موضوعا

لتجنيبها فان التحيل لا يمكن الا بالآلة جسمانية ثم تخيل الصورة التي كانت مع تقدمه سد ها فان
كان اعتقادها في نفسها وأفعالها الخبر شاهدت الخبرات الاخرى بية على حسب ما اعتقدتها
في حياتها الدنيا والافشاهت السقاب كذا والجسم الذي تتعلق به هذه النفوس اما اجرام
معنوية أو اجرام متولدة من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمراج الجوهر المعنى روحا ثم انه
اضطرب قول الشيخ أبى على في قدر العلم الذي يحصل به السعادات الاخرى بية ففي بعض كتب
اكتفى بالتفطن للفسارقات وفي بعضها قال وأما قدر العلم الذي تحصل به هذه السعادة فليس
يمكننى ان انص عليه فصلا بالاقرب (وأظن) ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ
المفارقة تصورا حقيقيا وصدق بها تصديقا فيمنها يراها تبا ويعرف الال الغائية للعركات
الكافية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض
والنظام الاخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور الغائية
وكيفية او يتحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجود يخصها وأية واحدة تخصها وانها
كيف تعرف حتى لا يلحقها أكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها
كلما ازداد الناطق استبصارا ازداد السعادة استعدادا وانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم
وعلاقته الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما هناك فصدمه عن
الانفقات الى ما خلفه جملة هذا جملة ما يقولون به في أمر المعاد الروحاني واعترض عليهم باننا لانسلم
ان الذات ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وتحدد هابه لا يدل على
ان الذات ما ذكر وانما يلزم لو كان حد الها بحسب نفس الامر وهو ممنوع وعدم انفكاك
أحدهما عن الآخر لا يدل على الاتحاد على ان عدم الانفكاك أيضا ممنوع والاعتماد على
التحارب الظنية غير مفيد لان الاستقراء وان كان لاكثر الجزئيات لا يفيد العلم لجواز وجود
جزئى حالة بخلاف ما وجد بالاستقراء لا يقدح في عدم الانفكاك ضرورى حاصل بالتجربة لا نظرى
يستدل عليه بالاستقراء لية وجه عليه ماذ كرانا تمنع الضرورة وأى دليل عليها ثم ان سلمنا
ان ادراك ما هو كمال لذة في الجملة والكل لا نسلم ان كل ادراك لكل ما هو كمال لذة بل اللذة
انما هو ادراك الكمال الجسماني فان ادراك الكمال الجسماني يجوز ان يكون محالاً بالحقيقة
لادراك الكمال البشري في ولا يلزم من كون أحدهما لذة كون الآخر كذلك ولوسلم
ان ادراك الكمال مطلقا جسمانيا كان أو غير لذة ولكن لا نسلم ان النفس باقية بعد خراب
البدن وما استدلوا به عليه فتدعرت ضعفه ولوسلم بقاءها بعد خراب البدن لا يمكن كونها
قابلة حينئذ تصور العقلية ممنوع لجواز ان يكون قبورها لها مشروطا بتعلقها بالبدن ولوسلم كونها
قابلة حينئذ للتصور العقلية لا يمكن لا يلزم حصول الصور العقلية فيها وانما يلزم لو كان المعاد
موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ماد كروه معارض بان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات
فلو كان ادراكها نفس الذات لمكانت متلذذة كما كانت عالمة والاقول بان الاشتغال بتدبير
البدن واستغراقها في الذات الجسمانية مانع عن حصر اللذة قول بكون الشيء مانعا عن
حصول شيء عنه وحصوله وأيضا الذات الجسمانية أضعف من الذات العقلية عندهم بل
لان الذات الجسمانية في الذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على
ضعفها

حشوها ما نعمة من تلك الذات العظيمة النفسانية وقد حجاب عنه بانهم لم يقولوا ان الالذة ادراك
 فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العسا بالانكومات العادم للذة لا يكون مستحسنا
 لتلك الشرائط ثم انه ان استجمع الشرائط فلان لم انه يكون عادم للذات فان ترى كثير من
 المتعلمين الذين لم يتعلموا الامساك معدودة بدته بجون بها أشد ابتهاج ويؤثرون الاشغال
 بهذا كرتها على ملك الدنيا وما فيها فاضلا عن لذة مطعم ما أو منكوح ما هذا (ثم قولهم) ان الالم
 الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيات الرديئة التي اكتسبتها عبارة المدن تزول
 عاقبة الامر بزوال تلك الهيات لا يستقيم على اصولهم فان القابل لتلك الهيات النفس
 والفاعل لها هو المبادئ المرافقة وعندهم ان العلة القابلة والفاعلة للشيء اذا كانتا موجودتين
 وجب وجود ذلك الشيء كما ذكره في بقائه الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيات
 حتى يزول بزوالها التالم الحاصل بسببها وكونها حاصلة لملازمة الامور البدنية من الافعال
 والاعزجة لا يوجب زوالها لان ما ذكر من ملازمة الامور البدنية معدة لمحصل تلك الهيات
 وانعدام المعد وطول العهد به لا يوجب انعدامها وقد حجاب عنه بان النفس بمفارقة المدن
 لم تخرج عن ان تكون منفصلة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تجدان مستعدة
 الى الحركات العلية وأقلها ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قربا بعد قرن على
 الدوام والاستقرار ولا يبعد ان يكون التلاحق المذكور موحيا لحوال تتجدد لكل نفس
 من النفوس المفارقة أو بعضها فوجب تلك الاحوال استعداد الزوال لتلك الهيات عنها
 فتزول عند تمام استعدادها لزوالها وليس كل ما يحدث عن علة في قابل واجب الدوام
 والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له
 استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والنفسية العلية فيعدم عن القابل وان
 كان ذات القابل باقيا كما في السكون والعسا والهسا وورده هذا الجواب بانه لما حاز زوال
 الهيات النفسانية في الجملة بزوال استعداد النفس جازان تزول ادراكها ايضا فلا يحصل
 الجزم باستمرار الالذة أبدا في النفوس التي حصلت الاعتقادات المطابقة ولا الجزم باستمرار الالم
 في النفوس التي حصلت الاعتقادات الغير المطابقة ثم فرقه بين الجاحدين والمعرضين والمهممين
 بان المباحدين مؤبدون - ما غير صحيح لان سبب الالم في الاقسام الثلاثة هو الشوق الى
 الكمال الفات ولا فرق بين الثلاثة في هذا السبب فالذي أوجب انقطاع عذاب البعض دون
 البعض والمحمدكم بانقطاع شوق المهممين والمعرضين دون الجاحدين نعم كما بال (فان قات)
 الفرق بين فان الجاحدين فيهم اعتقادات باطلة مصارة للكمالهم ودهما (قات) الاعتقادات
 المضادة للكمال ليست بمسندة الى البراهين فلم لا يجوز زوالها ولم يحكم بحوب بقائها حتى يدوم
 التعذب بسببها وايضا فان المشتاق الى الشيء غير الواصل اليه انما يكون معذبا اذا كان جازما
 بكونه غير واصل والنفوس ذوات العتائد الباطلة قبل المفارقة تعتقد كون تلك الاعتقادات
 علوما فان بقي هذا الاعتقاد بعد المفارقة لم تنال بفقدان الكمالات فلا شعورها بفقدان
 الغرض انه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة علوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد وتزول
 تلك الاعتقادات الباطلة ايضا والافعال العرف فلا يحصل لها الالم اصل لا وصلا عن الالم السرمدى

وقد يقال لا لزوم للاعتقاد بكون تلك الاعتقادات معلوما ولا يلزم منه في التام لان العلم ليس
لاشتقاق الى الادراك بل لانها لما اعتقدت ان ما ادركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال
ومطابق للواقع ورجحت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تتقدم ما رآته بعد الموت فتجيب
وتصير مذبذبة بتقدان ما رجحت الوصول اليه وفيه نظر لان الالفة عندهم كما مر ادراك وتدل الوصول
ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وتغير وفائدة قولهم عند المدرك على ما صرح حوايه
هو ايدان بان المعبر في الالفة كمالية وتغيرته في اعتقاد المدرك لافي نفس الامر حتى لو لم يكن
الشيء كما لا ريب في ان نفس الامر لذلك المدرك وهو يعتقد كمالية وتغيرته بلذنه فلو لم يزل
لصاحب الجهميل المركب اعتقاد ان ما ادركه حتى مطابق للواقع لزم ان يلنذ بما ادركه ويكون
من اهل السعادة فلا أقل من ان يكون له لذة مخلوطة بالمفارقة ما رجحت الوصول اليه
ولا يقولون به بل يزعمون ان الله هو الالم الشديد الذي لا يقوته ثم ان نفوس البهائم والصالحين
قد اعتقدت في حيواتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من
اهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس كما لا فلا يكون لهم شوق الى الكمال
الفائت فيكونون من اهل السلامة بل من اهل السعادة على ما يلبق بمجالهم كما يراه بعضهم ثم
استدل لهم على تعاقب امثال تلك النفوس باجسام اخرى بانها ان لم تتعلق تكون معطلة ولا معطل
في الوجود مخدوع بمقدمة فاتها تشعر بذواتها ووجودها ولا تكون معطلة عن الادراك وسلب
التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فمما ينبغي ان يكتفى به ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه فهو في
حيث المنع ايضا (وايضاً) جعل جرم الفلك آلة لتخيلات نفوس البهائم والصالحين غير مستقيم لان اجزاء
الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء ان يكون آلة لبعض تلك النفوس أولى من البعض
فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحد من النفوس او لا يكون شيء منها آلة لشيء من
تلك النفوس والقسم الاول ظاهر الاستحالة فتعين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة
لتخيلاتهم او بالجملة فاكثر ما ذكرنا في هذه المسئلة طنون وتخصيات لا يتناق بالمواضع العديدة ثم
انا نقول لساننا ذكر على الحكما من جهة انهم اثبتوا المعاد الروحاني والذات والالام العقلية
وكونها اعظم من الحسيتين فال المهرة المتقين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن ان يوجد
في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام ما يشير الى ذلك وانما نذكر عليهم من جهة انهم
انكروا المعاد الجسماني والذات والالام الجسمانية في دار الاسرة على ما دل عليه كتاب الله
تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب تأويلها وصرح فيها عن
ظاهرها (قال) الامام الرازي انما لا تذكر الالفة العقلية ولانها اقوى من غيرها ولكن ذلك مما
لا يمكن اثباته بالدلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان احدا
لوحاول الدلالة على طعوم الاشياء ورواها التعذر ذلك عليه مع ان الحس يشهد بشيئها وهذه
الذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل الى التصديق الجازم بها الا بالوصول اليها وكل من
كان انقطاعه عن العلائق الجسمانية وانجذبه الى المعارف الالهية اتم كان حظها منها اوفى
ولقد رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مرة بعد اخرى ما قوى ايمانها بها وسكن نفسها اليها
والظاهر من الحكماء انهم ما ذكر الوجود التي حكينا عنهم الا ان يكون جارية بحري المنهات
والاشواق

والمشوقات وأنا زبدها فاقول الكمال لذاته محبوب بالاستتقاء فان كل معرفة بنفسه أو
تجسده فان الكمال فهم اراج في الحب على الناقص وكان مراتب الكمال كثيرة فكذا مراتب
الحب كثيرة ولما كان الكمال الانصفي ليس الله تعالى فالحب الشديد ليس الله ثم ان شدة
الحب تقيه مدحاً لتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب والالتذاذ بدار الشا المحبوب ويدل عليه
الاستتقاء فشد حب الله لا بدوان تورث هاتين التين واصحاب الذوق يسمون الغفلة عما سوى
الله تعالى فناء وكان الكمال بالنسبة الى الاكمل لا بعد كمال كذلك حب الكمال بالنسبة
الى حب الاكمل لا يسمى حباً كاملاً ولذلك لا يبقى الحب الشديد بالله تعالى فلا تظمه شئ
القلوب الابدي كره كما قال عز من قائل لا يذكرك الله تطهش القلب والذي يظنه الاغصان ان
العلم بالامور العقلية كمالها ساب الذمة فهو خطأ بل الذمة لا تحصل الا بالعلم بالله تعالى
والاستتقاء في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لم يحصل للعقول البشرية الا بواسطة العلم بافعاله
فكما كان العلم بها اكثر والاطلاع على حكمته اتم كان حبه والالتذاذ بحبه اتم قال
رحمه الله فهذا ما عني في هذا الباب والله اعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتقريره هو انهم
قالوا لابدان البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبقى الا المواد
العنصرية المتفرقة المختلطة بأجزاء العناصر ثم انهم لا تعاد أصلاً وما ورد به الشرائع من اثبات
المعاد الجسماني والذات والاسلام الجسمانية في الدار الآخرة أمثال ضربت على حدافهم
الخلق ايمان المعاد الروحاني وأحوال إعادة النفوس وشقاوتها بعد مارقة الابدان لان الابدان
عليهم السلام مبعوثون الى كافة الخلق وأكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والكمالات
الحقيقية والذات العقلية وذلك كآيات المشعة بالجهة والجسمية فلما غلب النور
والصرف عن الظاهر اذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الآيات المشعة بالجهة والجسمية فان
الأدلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر
وأما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلاً عن الدليل القطعي بل أكثر الآيات ولا حادثة
الواردة في ذلك تنفع جاهلها على التشبيه والتشبيه شاهد بذات المتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله
عليه السلام وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها ان المعاد الجسماني ما بان بعد مدحه
تعالى الابدان وأجزاها بالكمالية ثم يوجد بها بعينها أو يفرق أجزاها ثم يجمعها ويعيد اليها الحياة
وكلاهما يتضمن إعادة المعلوم بعينه (أما الأول) فظاهر (وأما الثاني) فلان الانسان المعين
مشارك لساكن الناس في الانسانية ومما تميز به في تعينه وتخصه ومما به الاشتراك غرما به الامتياز
فقتضض كل واحد من الأشخاص يجب ان يكون زائداً على ماله من الانسانية وذلك لانه لا بد
ان يكون صفة قائمة به فعند تفرق الأجزاء لا بدوان تنعدم تلك الصفة فلما أحاط الله تعالى ذلك
بالبدن الشخصي فلا بدوان يعيد تشخصه الذي انعدم والا لم يكن معيد لذلك الشخص هـ
خلاف الغرض فيلزم إعادة المعلوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولاً) فلان المعلوم لا يصح الحكم
عليه بهجة العود اذ لا بد في الحكم عليه بهجة العود من الإشارة اليه وهي ممنوعة لا تعاد العودية
فلا يصح عوده والا لكان الحكم بهجة عوده صحيحاً (وأما ثانياً) فلانه يستلزم تحصيل العدم بر الشا
ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثاً) فلانه لو جاز إعادة المعلوم بعينه أي بحجته

بمجاز إعادة وقته الاول لانه من جملته ما ضرر ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لانقضائه الى كون الشيء متبداً من حيث انه معاً اذا لامعني للبت بدأ الوجود في وقته الاول فكذلك المزموم (وأما رابعاً) فلانه لو جاز إعادة المعدوم بعينه بمجاز ان يوجد ابتداءً بدلا عنه ما يماثل في المساهية وجميع العوارض المخصصة لان حكم الامثال واحدة واللازم باطل لانه لزامه عدم التميز بين المبتدأ والمعاد لان التقدير اشتراكهما في المساهية وجميع العوارض لا يقال لانسلم ان الثاني يتضمن إعادة المعدوم بعينه ولم لا يجوز ان يكون شخص زيد عبارة عن تشخصات اجزائه الاصلية الباقية من اول الهرا الى آخره وتكون تعينات تلك الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحياة والحلافة والشكل العارض للمجموع فاذا جمع الله تعالى تلك الاجزاء وجعلها احية فقد اعادة زيدا من غير ان يكون هناك إعادة المعدوم بعينه لاننا نقول لو كان الامر على ما ذكرنا كان من الواجب ان يقال عنه دموت شخص وتفرق اجزائه العنصرية النارية والهوائية والمائية والارضية فانهم اعين ذلك الشخص اذا لم يعتبر في تشخيصه الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التي لم ينعقد من شيء منها ذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب اننا لانسلم امتناع إعادة المعدوم بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلانه فدفع اما الاول فلانا لانسلم ان المعدوم لا يدع الحكم عليه بهجة العود قوله اذا لم يكن الحكم عليه من الاشارة اليه وهي عتية لانتفاء الهوية قلنا ان اريد انتفاء الهوية مطلقا في الخارج والذهن فممنوع وان اريد في الخارج فسلم ولا يمكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بهجة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفاء هويته لا يسهل ان يلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثيرنا على من غير ان يتصوره متصوراً وبحكم عليه بشيء من الاحكام (وأما الثاني) فلانا لانسلم لخلل العدم بين الشيء ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى لخلل العدم ههنا سوى انه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اصف به في زمان ثالث وما له راجع الى تخطل العدم بين زمان وجوده واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازاً كفاه اعتبار التغير في الوجود بحسب زمانه (وأما الثالث) فلانا لانسلم كون الوقت من الشخصات فان كل أحد يقطع بان ثبائه وكتبه اليوم هي بعينها التي كانت بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة (وأما الرابع) فلانا لانسلم الشرطية بل وجود المثل بالمعنى المذكور محال اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتملاً على كائنين ما فلا يمكن تشخصه لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقاً فان قلت الحكم بامتناع إعادة المعدوم ضروري وما ذكر من الوجوه في صورة الأدلة تنبيهات لا يضر منها (قلت) ممنوع كيم وقد قال بجوازه جهم غفر له من العقلاء ودعوى الضرورة فيها خالف فيه الجهم الغفر من العقلاء غير ممنوعة ثم ارسد امتناع إعادة المعدوم بعينه ولكن من انتمهل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخر العمر وتلك الاجزاء قليلة جداً وهي المسماة بالروية فعدم حصول المرتبة امراته تعالى الملاكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة

من غير أن يقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم إعادة المعدوم أصلاً ومنها أنه لو اكل
 انسان انساناً وصار غداً جزءاً من بدنه كما يقع في أيام التمعط بل نقول لا حاجة فيه الى هذا
 الغرض فانك اذا علمت ظاهراً التربة المموجة علمت ان تراها جثث الموتى قد حصل منها النباتات
 واكله الدواب واكلهاها وأيضاً قد زرعه فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والمحجوب
 فانك انما لا اجزاء الماء كقوله اما ان تعاد في بدن الآكل كل أوقى بدن الماء كقول وأياما كان لا يكون
 أحدهما بعينه معاداً بتمامه وأيضاً لا سبيل الى جعلها جزءاً من كل منهما والعلم به ضروري ولا
 أولوية لجعلها جزءاً من بدن أحدهما دون الآخر في أن لا يجعل جزءاً شيئاً من ذلك البدن
 وذلك يبطل الاعادة بمعنى جمع الاجزاء (والجواب) ان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول
 العمر الى آخره والاجزاء الماء كقوله فضله في الآكل كل فتجعل جزءاً من الماء كقول من غير لزوم فساد
 فان قيل يجوز أن تكون الاجزاء الاصلية من الماء كقول استحال دماغه من الماء في الآكل ويحصل
 منه مولود فتكون الاجزاء الاصلية من الماء كقول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المخذور قلنا
 لا فساد في الجواز بل في الوقوع فاعلم الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان تصير اجزاء
 اصلية لشخص آخر (لا يقال) الابدان الماضية غير متناهية والاجزاء العنصرية التي تجعل مادة
 لبدن الانسان متناهية فاذن لا بد أن تكون الاجزاء الاصلية لبدن اجزاء اصلية لبدن آخر لانا
 نمنع كون الابدان الماضية غير متناهية فانك قد ابطالنا في سابق أدلة قدم العالم وأيضاً لا اجزاء
 اصلية التي هي الانسان في الحقيقة تقضيها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت فلا
 يتعلق بها الاكل ولا تخاط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والمحجوب ومنها لو صحت
 الاعادة بالتفسير المذكور اصح أن يكون الانسان من غير آب وأم والثاني باطل فاقدم مثله أما
 الشرطية فظاهرة وأما بطلان الثاني فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه أن يكون
 تكونه لامن الاب والام وذلك مفسدة ظاهرة وأيضاً نحن نعلم بالضرورة ان العناصر ما تستحل
 في الاطوار بان تصير نباتاً ثم بأكلة الحيوان ثم بأكلة الانسان أو نباتاً صالحاً لالان يكون غذاء
 للانسان ثم بأكلة ويستقره فيصير دماغاً ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم عاقبة
 لا يصير انساناً (والجواب) اننا لانعلم بطلان الثاني قوله أو لا لجواز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان
 نراه قلنا ارأيتما يجوز في قوله لجاز في كل انسان نراه لا مكان الذي فيفسد ولا مفسدة وان
 أر بد تردد المذهن ممنوع فان النفس قد علمت بالعادة ان الامي الموجب ودة الانعاس
 تكونت من الاب والام فاذا نرق الله تعالى العادة باعادة من غير آب وأم استلب هذا العلم عن
 العقل ولا يحلغه وقوله ثانياً نفس نعلم بالضرورة ان العناصر ما تستحل بان تصير نباتاً صالحاً لالان
 يكون غذاء للانسان ثم بأكلة ويستقره و يصير دماغاً ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها
 مضغة ثم عاقبة لا يصير انساناً ممنوع بل المعلوم انساها وان العناصر اذا استحال في الاطوار
 المذكورة تصير انساناً أو أماناً لا يكون الا بهذا الطريق فاعلم انما فعل هنالك طريقاً آخر أو
 طرقاً متعددة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يعلم الارض مطرفي
 وقت البعث قطراته تشبه النطف ويحتاط بالتراب فلا بعد في أن يكون في الاسباب الالهية أمور
 غريبة مجرى ما ذكر فان في خزائنه المقدورات غرائب عجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس ان كان

[illegible]

الارادها كانت واسطة في صدورهم لانهم انما من الخلق من اجزءه فليس يمكن ان يكون الجسم
مؤثره فائرا بغيره فانه من الدلائل على (قلت) ان التأثير القوي لم يكن كالتأثير
الضعيف من القوى الجسمانية الطبيعية في اجزاء الالهة لانها لا يكون لها اجزاء بل هي
هي واسطة الانفعالات غير متناهية من المدة المتعارفة فليس ذهبوا الى انه لا يكون من القوى
الجسمانية اجزاء متناهية غير فانهم صدر عن تلك القوة كانت غير متناهية في ذلك الجسم لان
المتناهية صدر عن تلك القوة وانهم ثبت على انها متصل لانها من ذلك الحركة العقلية وتصل
بموجب انفعالها فانها لا يكون الغير المتناهية من القوة الجسمانية واسطة الانفعالات الضعيف
المتناهية هي ضرورة انهم لا يمكن ان يقال لو صح الدليل المذكور لم يجز ان يكون تلك القوى
المتناهية من القوى الجسمانية واسطة الانفعالات الغير المتناهية ايضا فانه اذا فرض ان كل القوة
تجرك جسم واسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدء مفروض وبعض اجزائه جسم
آخر من ذلك المبدء ايضا واسطة الانفعالات من التفاوت في الجانب الاخر ضروري وان الجزء
لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتقطع الحركة المتصلة منه فليزم انقطاع حركة كل القوة
ايضا فان قيل هذا العض المتناهي لو كان جزء القوة منعد لان الانفعالات الاربعة على جميع
القوة وهو مجموع فلان هذا الدليل انما يجري في القوة البسيطة المتناهية الاجزاء فيكون جزء القوة
منعد المار على السبيل من الانفعال والالام تكن متشابهة لاجزاءهم اسمها اجزاء وانما
القوة الجسمانية مبدء غير متناهية واسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادي
المعارفة فلا يجوز ان تكون القوى البدئية يفيض عليها العقل المتعارف ابداء يحصل لها انفعالات
غير متناهية فتقوى سبب ذلك على التأثير غير متناهية (واما) ثانياه فلو ان كان التفاوت
الذي لا يندفع في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطء بان تكون حركة الاصغر اسرع في
القصير وباطأ في الطويل من غير انقطاع لا يقال الاختلاف في السرعة والبطء يكون متناهي
بموجب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدة والمدة لاننا نقول للارز من الدليل
هو تفاوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم ان يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم
الانقطاع وما المانع من ان يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحدا القوة بحسب
الاعتبارين لا ينساق وقوع التفاوت باعتبار آخر (فان قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي
التفاوت بحسب العدة والمدة وحينئذ يلزم انقطاع حركة الكبير في القصير وبالصغير في الطويل
فتكون متناهية فليزم انقطاع حركة الصغير في القصير وبالكبير في الطويل وذلك لانه اذا
وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا ولا فلي الاول
يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركته أكثر فقطعوا على الثاني يقع التفاوت في
المدة (قلت) نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة كما نقول
يجوز ان تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي
السرعة فاذا جرت حركة الجسمين الى اجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الاسرع أكثر
عدد من حركة البطء ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دوران المعدل وفلك البروج بل انما
يلزم ذلك اذا طيقت اجزاء واحد منهم ابدا كاجزاء الاخرى وذلك يتوقف على اجتماعهما في الوجود

وقعة في الخارج أو في وجود عملك الدهن على تبدل الاتصال وكل منهما محال (وأما ما نسبنا)
 فلان ملاك من الدليل انما يجري في قوه على جسم اعزاقه فلهذا لا يتصور ان
 الجسم على التشابه كطابق في الاحتكام العنصر بقوه فليكن ان القوى الدائمة كذلك ولم لا يجوز
 ان لا يكون منقسمة بالتساوي محال وان تكون شائعة في تلك الابدان معارفه عن تأثيرات تلك
 القوى فلا تكون نسبة الحر كثر في الخردل الطيب في على نسبة القوتين لان قوه الكل وان
 كانت ضعف قوه الحر كثر في معارف الكل من معارف معارف الحر في غير نقصان القوه نقصان
 المعارف هذا وقد ذكر في ضعفه وجوه اخرى لاجابة الالطاب بذلك كما بعد حصوله القصور عما
 ذكرنا (ومما) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر ولو عادها الله تعالى لوجب ان يعيدها
 من تلكه من هذه العناصر ولا يمكن ذلك اعاده البدن الذي كان بل احداثه بدن آخر واذ
 ثبت ان تلك الابدان لا بد ان تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد ان يحصل في ما بينها فعل
 واتصال حتى يتكون البدن الانساني واذ كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة لان
 الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات العضائية والمعدنية وانما تعلمان في تقابل
 الرطوبة وقوة الرطوبة تؤدي الى الموت (والجواب) انما لان سلب ان البدن مركب من العناصر
 الاربعة بل هو عندنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها اصناف مخصوصة من الحيوة
 والعلم والقدر ولا نقول بالزجاج والفعل والاتصال افعالهم ادعيتهم ذلك طالما لكم بالدلالة
 المقاطعة على صحتها وقوة القرح والانبثق لا تقل على تركه منها الجوار ان يكون حصول صور
 العناصر في اجزاء البدن بعد الفرق والافتحال من غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقا
 ان سبنا ذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو
 تممكن الغاذية من ايراد تبدل ما يتخلل من الرطوبات وهو ممنوع وورد بان القوة الغاذية اما ان
 تقوى على ايراد تبدل ما يتخلل من تلك الرطوبات ولا تقوى عليه وبأما كان يلزم أخذ الرطوبة
 الغريزية بعد مدة معتد بها في الانتفاص والانتحال بل كلية اما اذا تم تقو عليه فاما ذكرناه في
 الدليل (وأما) اذا قويت عليه فلان ما يتخلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها أكثر مما يتخلل في
 ابتداء الوجود لان مدة تأثر الحرارة بعد ذلك زمان طويل أطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود
 فيكون فعلها حينئذ أقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرران المؤثر الضعيف يكون أقوى
 فعلا من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله أطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة
 فيكون التحليل بعد مدة مديدة أكثر من التحليل في ابتداء الوجود (وأما) ايراد القوة الغاذية
 فسواء في الوقتين في الضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية في الانتفاص وهي غذاء للحرارة
 الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية بسبب
 لكثرة الرطوبات الغريزية لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح الرطوبات
 الغريزية وهضمها فتكثر لذلك الرطوبات الغريزية وكثرة الرطوبات الغريزية بسبب نقصان
 الحرارة الغريزية ولا تزال تبا كده هذه الاسباب بعضها بالبعض الى ان ينتهي الامر الى فناء
 الرطوبات الغريزية ففقدت الحرارة الغريزية لكون الرطوبات الغريزية مركبةا وحملها
 ويحصل الموت حينئذ بالضرورة ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على تأثير القوى والطبائع في

بمراتب علمية في الالهي والوحدانية من حيث هذا الذي هو سابق فلا يكون الكل عندنا
 الفصل الثاني في بيان ان العقل لا يتصل بشئ من احوال البدن والحرارة ان يتصل او لا يتصل والعقل دائماً
 فلا يلزم الموت من ان العقل لا يتصل بالبدن على ما هو في الاله والحيوان لا يتصل بالبدن
 الحيوان مع راحة البدن وان كان خارج عن طوره العقل والحواس العقلية لا يتصل بها من طوره
 العقل وتماثلهم ذلك ان كان الحيوان مشروطاً بالبدن المزاوج وهو مخرج من صفته بخلافه
 تعالى في الجسم من غير ان يتصل بشئ من احوال البدن تعالى في احوال طوره العقلية والبدن المزاوج
 فاذن في المسائل في ان نفي العقل يتصل بها يكون عندنا في المزاوج والبدن لا يتصل بشئ من طوره
 لم يبق الا الاستدلال وهو لا يتصل في العقلية هذه المقامات حتى ان الواحد من مذكرى
 الحيوان او هذه الشبهة على الاستدلال في العقلية التي عاجلة بل هذه الحالة
 موجودة في ما يتصور في الاله لا يتصل به العقلية في طوره العقلية وتطرح في طوره العقلية
 لا يتصل مثل ذلك الاطراح الاجمالي في القدر الطبعي كما يكون الحرارة قد لا يتصل على ان حرارة
 الماده اقوى من حرارة القدر التي تلي او تكون قديمة منها ثم انما يتصل بها في الحرارة فاذن
 ان لا تكون الحرارة القوية مؤثرة فلا يتصور بها الحيوانية معها اولى وايضا حتى ان حالها
 شق بطن حيوان معاقصة وادخل اليد فيه وجعل اصبعه في فمه فقدر على ان يتصل
 الاصبع فيه من شدة حرارة القلب وايضا فالتري من الحيوانات بالاله في النار من القمامة
 فانها تلع الحديد الحامي واسمندر فانه يعيش في النار قد لا يتصل هذه الاشياء على ان شدة الحرارة
 لا تافى في الحيوانية (ومنها) ان الادلة دلت على ان النفس تحدث بطريق الوحدانية من البدن
 المأرق بشروط تحدث المزاوج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى بعد فناء البدن وتغريها
 هي تحدث بدن وحسب ان يحدث من البدن المأرق نفس متعلقة به فلو تعاقبت ذلك البدن نفس
 من النفوس الباقية ايضا لزم تطاق نفسين ببدن واحد وانه محال (والجواب) ان ما ذكرتموه على
 اصل الاحجاب وقد سبق ما فيه على الفعل رأينا يجوز ان يحدث بدن من غير ان يحدث نفس مدبرة
 له بل تكون نفسه المدبرة في النشاء الاولى متعلقة به في النشاء الاخرى ومدبرة له فيها
 ومنها ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون آله لها في اكتساب الكمالات فاذا
 حصلت تلك الكمالات كان وجود الآلهة بعد ذلك كاد ورواها بالامام وكان مقصود الكمال البدن ومقتضا
 للبهجة والمادة فالاعادة غير لا تفي بحكمة الحكيم تعالى وايضا ان النفس المتخصصة عن علاقة
 البدن تكون خارجة عن طاعة البدن وكذا فقهه وافواع عوارضه المؤثرة لها في ضياء التجرد
 واطافته والبرقة عن العوارض المؤثرة فيكون التذاهب في الخلاص فوق التذاهب الانسان
 بالخروج عن الجسد المظلم المؤلف كما ان من خرج عن الجسد الموصوف لا يعود اليه فكذلك
 هذا (والجواب) انما لا نسلم ان البدن على الاطلاق والى النفس بل البدن الذي يكون سلبها
 عن الآفات من كل الوجوه على الوجه الذي اخبرت عنه الانبياء يكون سلبها ان تلك الآفات اذا
 وكما لا يتم اوج اذا كانت الابدان كذلك لا يمكن للنفس حاجة الى تدبيرها فيمكن الاتصاف
 في لذاتها العقلية تارة والاستغناء من الذات الحسية اخرى ومعلوم ان الجمع بين السعادتين
 اقوى من الاقتصار على احدهما وهذا يخرج الجواب عن قولهم وايضا فليتأمل لا يقال سلاوة

الدين عن الاتكاف من كل الوجهة مرة قول لا يتطاول انما هو بالا كني والشريف وهما
لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض لا يتصوران بدون حصول الامراض فان الاكل
والشراب ولكن لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض فان الاكل
والشراب صلب انما هو من جهة البدن واستقامة الارواح والادوات وسببها الامراض
والاعراض انما هو بالعرض وبواسطته وفي حيزه من الغذاء غير متضمنة ولا يجوز ان يربط
البدن على مثله ووجه ذلك الفصلات الغير المتضمنة من البدن قبل ان يصير الى ما يكون سببا
للأمر من الاعراض فلا يكون البدن حيزا مع كونه سببا لاستقامة الادوات المتضمنة لما يوفيه
الحسن في حيزه التي يتطاولها من الاعراض في الادوات المتضمنة للحقيقة فيكون الحيز فائز
بالطاقة الجامعة من البدن من جعلنا الله من المعداد الا برار وحشرنا في رحمة الاجار وعنه من
ربيع الابل والعبادة عن بقاء استبدل الله من الاعراض من التي هي من هذه ولا تجعلنا من اتخذ
الله هو ربه لا يتبع قلبه بقاء بعد ان قد يتأوه لنا من تلك النجاسة التي أتت الرهاب فقلت
الله واليك المسالك

أحمد الله وهو أهل الحمد في الأولى والآخرة وأشكره وأشكره بالله على نعمه الوافية
الوافرة انفرادا وولية الازلية والبقاء كما تفرسجهاته بالايمان والافتاء واصلى على
خير بني جلدنا عن ربه بكاتب مبین فيه مع طائفة من الاولين والآخرين وحج قاطعة لالسن
المحدثين المبارفين من الدين وتبيين الحلال والحرام وتماصيل الاحكام وعلى آله الطيبين
الطاهرين واصحابه الباذلين فافس نفوسهم في مرضات رب العالمين وبعد فاقول متوسلا
بجاهدي وشافعي وأتبعه مصطفي فشيخة الاشعرى الشافعي قد من علينا ذوالجلال ان
حول في كل عصر كل رجال ابطال اسرهم ومنهم وشبه كل قلوبهم بالتدريس والتأليف
والتصنيف مع الترتيب ورد شبه أهل الهوى والضلال والافتراء وكان من رؤسائهم
واكبر عظمائهم افضل الفضلاء أشمل النبلاء اذ كنى الاذ كناه اتق الاتقاء قدوة
السلف فخر الخلف أبو حامد محمد الغزالي ذوالفكر الرفيع العالی امام وای امام كيف
لا هو حجة الاسلام ثم تلا الحمد في المنظار قدوة ذوی البصيرة والبصائر السيد السند الامام
الاوحد أبو الوليد بن رشد محمد بن أحمد عرف بالحفيد ثم فقه المهر بحر الروم بحر مناشكل
من المنطوق والمفهوم الموح من ربه المحسن وزيادة الموشح بحجوده زائدة زائد القريب
الجميع من فضله شرف الجميع وأفاض عليهم محمدا الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة
والرضوان ألفوا وأفادوا وصنعوا وأجادوا ومن أيدع أولماتهم وأحسن مصنفاتهم
كتبهم الغريرة المنال العديدة المنال التي لم تزل لا تكد قوحا لا في خزائن الملوك ولا
يقرب ان تهايد في فضلاء عن صليوك وانها لخيرية بان تكتب بالتبريد الممداد والمهر
كيف لا وقد كشفت لنا عن معنى الحقائق وأظهرت غامض الدقائق وحات معضل
المشكلات بالجمع الدامعة والبراهين البديت فكانت مهبطا لمعرفة اسرار مقاصد الحكماء
وموافقات عنده موافق أقدام الفضلاء وهداية يهتدى بها السالك من مشكاة خلال

- ١ خطبة الكتاب
- ٢ اعلم ان التلافة بضموا الوجودات احوالها
- ٣ الفصل الاول في ابطال قولهم المبدء الاول موجب بالذات
- ٤ اعترض بعض الافاضل عليه بان الاسلام
- ٥ واجابوا عن النقوض المذكورة
- ٦ الفصل الثاني في ابطال قولهم يقدم العالم
- ٧ الاعتراض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث ابوحي
- ٨ الجواب بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل
- ٩ بيان رد هذا الجواب
- ١٠ بيان قول الامام حجة الاسلام الغزالي في تقرير الاستدلال الثاني
- ١١ الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم
- ١٢ اعترض بعض الافاضل من المتأخرين عليه
- ١٣ بيان ما سيجي في هذا المقام
- ١٤ الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم
- ١٥ والجواب عنه بعد تسليم بطلان الجرح الذي لا يتجزئ
- ١٦ الطار بق الثاني قالوا الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده
- ١٧ الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم
- ١٨ الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
- ١٩ الفصل الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدء
- ٢٠ اعترض الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة
- ٢١ عن المبدء الواحد لوجوه
- ٢٢ الاعتبار بحال الانسان
- ٢٣ قال الامام الغزالي المعلوم الاول ينبغي ان لا يعقل الاتفesse
- ٢٤ الفصل السادس في تجهيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع
- ٢٥ وما فيها والعناصر وما يتركب منها
- ٢٦ الفصل السابع في بيان تجهيزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى ولهم فيها
- ٢٧ مسلكان
- ٢٨ الفصل الثامن في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد
- ٢٩ الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفى الصفات
- ٣٠ الفصل العاشر في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا يتقسم بالمجنس والفصل

5936
- 5 10